

DOI 10.51558/2490-3647.2025.10.2.169

UDK 821.163.4(497.6).09

Primljeno: 04. 09. 2025.

Izvorni naučni rad
Original scientific paper

Nehrudin Rebihić

PROTIV EGZOTIKE I FOLKLORA: ODREDNICA "MUSLIMANI U NAŠOJ KNJIŽEVNOSTI" U KNJIŽEVNOJ KRITICI IZMEĐU DVA SVJETSKA RATA

U međuratnoj Jugoslaviji oblikovana su tri različita koncepta muslimanskog identiteta. Integracijski model (Bjelevac) posmatra muslimane kao "anacionalne" i stoga pogodne za uklapanje u nadnacionalno jugoslavenstvo zasnovano na klasnoj ili ideološkoj platformi. Sintetički model (Mitrinović) temelji jugoslavenski identitet na kulturno-religijskoj sintezi pravoslavlja, katoličanstva i islama. Nacionalni model (Salihagić) pak insistira na afirmaciji bošnjačkog identiteta (bošnjaštva) kao zasebne nacionalne kategorije, naglašavajući da je primarni cilj očuvanje egzistencijalnog opstanka u okvirima jugoslavenske zajednice. Proces identitetskog određenja muslimana u međuratnom periodu odvijao se kroz različite faze i pojmovne odrednice – od jugoslavenstva, preko srpstva i hrvatstva, do bošnjaštva – pri čemu je pojam "musliman" najčešće bio podređen nadređenim kategorijama. Različiti historijski i politički konteksti uslovljavali su stalne promjene u njegovoj interpretaciji, pa su muslimani istodobno mogli biti obuhvaćeni regionalnim, nacionalnim ili državno-političkim identitetom. U književnohistorijskom diskursu to se očitovalo kroz mnoštvo odrednica koje su, osim što su potvrđivale nestabilnost pojma, naglašavale i njegovu kompleksnost u državno-političkom okviru međuratne epohe. U međuratnoj periodici pojam muslimanska književnost funkcionirao je kao indikator čije je značenje zavisilo od ideološkog i kritičkog gledišta autora, pa su se pod njim podrazumijevala različita, često i proturječna značenja. Na to su se, u drugoj polovini 20. stoljeća, nadovezale rasprave Muhsina Rizvića i Staniše Tutnjevića: dok je Rizvić insistirao na kontinuitetu i posebnosti muslimanske književnosti u međuratnom periodu, Tutnjević je

osporavao te teze smatrajući da je riječ o ideološkoj projekciji i retroaktivnom učitavanju. Rasprave iz 80-ih i 90-ih godina pokazale su koliko je pojam ostao nestabilan i opterećen ideološkim tumačenjima, premda se u novijoj nauci termin bošnjačka književnost profilirao kao relativno stabilna odrednica.

Ključne riječi: bošnjačka književnost; nacionalizacija; književna ljevica; identitet; književna kritika; ideologija

UVOD: STATUS POJMA "NAŠI MUSLIMANI" U TRI KULTURNA I NACIONALNA MODELA IDENTITETA U JUGOSLAVIJI 1918-1941.

U uvodnom dijelu rada ukazat ćemo na status pojma "musliman"¹ u tri različita – uvjetno postavljena – kulturna i nacionalna modela identiteta u Kraljevini Jugoslaviji: (1) u integracijskom modelu "muslimani" bi u jugoslavensku naciju bili uključeni po ideološkom, klasnom, "rasnom" ili jezičkom kriteriju, (2) u sintetičkom modelu "muslimani" bi participirali sa svim drugim kulturnim i religijskim identitetima u Jugoslaviji, dok bi (3) u nacionalnom modelu oni afirmirali vlastitu kulturno-religijsku i nacionalnu samosvojnost (bošnjakluk).

U časopisu *Novi vijek* (1920) Abdurezak Hifzi Bjelevac u tekstu „Odgajanje masa“ (br. 7, str. 76; br. 8, str. 91) piše kako Srbi i Hrvati u Bosni uvijek "idu pod nacionalnim imenom" i određuju se pojmovima "Srbi pravoslavci i Hrvati katolici", dok muslimani "ostaju usamljeni" podvodeći se pod "anacionalnim" imenom (pojmom) "musliman". Nakon ove konstatacije, Bjelevac se pita da li su doista muslimani anacionalni i da li će se u novom političkom sistemu održati pod "imenom muslimanstva". Nudeći odgovor na postavljeno pitanje, on zaključuje da će muslimani zadržati svoju zasebnost u novoj državi jer je "masama, širokim slojevima muslimanskog naroda tuđe ime Srbini ili Hrvat zbog vjere", ali ako se budu morali opredijeliti za neko nacionalno određenje, "onda će najzgodnije biti *jugoslavenstvo* koje će konačno biti naša jedinstvena nacija, kada se uklone opreke između Hrvata i Srba i kada ove nacije pređu svoju nacionalnu fazu". Bjelevac, dakle, smatra da će se konceptom jugoslavenstva prevladati nacionalni identiteti, odnosno da će "muslimani" tim nadređujućim imenovanjem biti lišeni dalje polarizacije svog nacionalnog bića. Novo društveno "grupisanje", projicira autor, neće biti zasnovano

¹ Pojam "musliman" zamijenjen je pojmom Bošnjak.

na nacionalnoj ili kulturnoj pripadnosti već "klasnoj ili idejnoj". Klasna svijest ili neka nova ideološka platforma može biti kohezivni faktor novoj državi i način kako da se prevladaju nacionalne razlike. Spremnost na pripadanje jednom višem, nadnacionalnom određenju zasnovanom na klasi ili nekoj ideologiji Bjelevac prepoznaje u "anacionalnom" karakteru muslimana, a prepreku za takvo što ne vidi ni kod Srba i Hrvata jer „srpske i hrvatske mase nisu toliko ni srpske ni hrvatske, kako se zamišljaju – srpstvo i hrvatstvo daju im njihove vođe i štampa“.

Za razliku od modela jugoslavenskog identiteta koji bi se zasnivao na klasi i nekoj ideološkoj platformi, a ne naciji ili kulturi, drugi je model jugoslavensko jedinstvo projicirao u "sintezi pravoslavlja, kršćanstva i islama", pri čemu se ovdje vjerski identitet više smatra kulturnom, a manje religijskom odrednicom. Dok bi u prvom modelu "muslimanski" identitet (kao i drugi) bio supstituiran i prevladan nekim novim oblikom identiteta (klasa, ideologija), u ovom modelu (multikulturalnom, interkulturalnom), on nije anuliran integrantom višeg reda već je pojmovno (opseg i sadržaj) jasno prepoznatljiv i afirmiran. U časopisu *Jugoslovenska pošta* 1930. godine (5. august) prenesene su osnovne ideje iz predavanja „Snaga Jugoslavije u sintezi pravoslavlja, kršćanstva i islama“ Dimitrija Mitrinovića održanog u hotelu „Evropa“ u Sarajevu, a u kojem su iscrtane temeljne odrednice novog jugoslavenskog identiteta, s posebnim akcentom na integraciju muslimanskog kulturnog naslijeđa, odnosno islama, u jugoslavensku sintezu. Prema Mitrinoviću, religije su "tri žive sile našeg duha" i "etičke snage naše rase" čija sinteza je najreprezentativnija u Bosni i Sarajevu kao "duši Jugoslavije". Smatra da se islam začeo u "slavenskoj rasi" i tako dobio jednu mješavinu koju više nigdje nema zbog čega prihvatanjem islama nije prestala živjeti "slavenska rasa među muslimanima", a to je "danas" otvorilo put da se muslimani "vrate" u jugoslavensku naciju. Iako je Bosna "razdvojila" Istok od Zapada, kršćanstvo od pravoslavlja, muslimani su, prema Mitrinoviću, stajali u sredini kao spona "koja vezuje u jedan lanac našu jugoslovensku rasu". Primjenjujući tzv. rasnu teoriju, u čijoj je osnovi esencijalistički konstrukt identiteta i karakterologije Južnih Slavena (Cvijić, Dvorniković), Mitrinović zaključuje da su religije razvijale različite senzibilitete kod jugoslavenskih naroda, pa je tako pravoslavlje afirmiralo "slobodu i ljudsko dostojanstvo" te "epsko junaštvo i bol", katoličanstvo je donijelo "elemente zapadne kulture", a islam "opštu ljudsku humanost na našem telu, istok u našu rasu". Islam je, dakle, "spektralna niansa" između pravoslavlja i katoličanstva naslonjena na bogumilsku tradiciju i kulturu. Ove tri "elementarne snage naše jugoslovenske rase", smatra Mitrinović, oblikuju jednu specifičnu i jedinstvenu "sintezu" na evropskom kontinentu. Kada je riječ o nacionalnom identitetu

muslimana, zaključuje da se, uz nacionalno opredjeljivanje između Srba i Hrvata, muslimani više, brže i određenije snalaze u jugoslovenstvu negoli Srbi i Hrvati jer su se „lakše osetili u svojoj jugoslovenskoj bitnosti“. S jedne strane, Mitrinović muslimansko naslijeđe nastoji integrirati u jugoslavensku kulturnu sintezu i tako ga lišiti hipoteke neželjenog imperijalnog balasta, a, s druge, ističe da je temelj političkog ujedinjenja Jugoslavije ipak „epška čvrstina i legende od Kosova do Karađorđa“, dakle – srpska epska tradicija i romantičarska nacionalna historija.

Treći primjer donosi nam rekapitulaciju ideoloških, kulturnih i nacionalnih prilika u Kraljevni Jugoslaviji godinu-dvije pred njen kraj. Riječ je o brošuri Suljage Salihagića *Mi bos. herc. muslimani u krilu jugoslovenske zajednice* (1939/1940) u kojoj autor, s distance, rekapitulira status bosanskohercegovačkih muslimana u ovoj državi. Prema Salihagiću, formiranje Kraljevine SHS je „oduševilo muslimane i katolike“ jer je „naša zebnja, s kojom smo ušli u ovu novu državnu zajednicu, nama srodnu u jezičkom pogledu, dolazila od onih pregrada iz prošlosti“. Zazor prema novoj državnoj zajednici obistinjen je već nekoliko godina poslije kada su se, uz sve parole o jednakosti muslimana s ostalim jugoslavenskim narodima, „prilike počele razvijati u suprotnom smjeru“. Zapravo, Mitrinovićeva ideja o jugoslavenskom ujedinjenju na historijskoj platformi “od Kosova do Karađorđa“ kod jednog dijela stanovništva shvaćena je kao generacijska prilika da se na muslimanima „iskali sve što su Turci zgriješili od Kosova do danas.“ Prema Salihagiću, bez obzira na povijesne, kulturne i vjerske razlike, niko nije mogao osporiti tezu da su bosanskohercegovački muslimani “najčišći slavenski, srpski, hrvatski, ako nećete baš bosanski element“ zbog čega se mogu smatrati “posebnom granom na jugoslovenskom stablu.“

S druge strane, Salihagić oštro kritizira “apsurdnu“ tezu da se bosanski muslimani trebaju smatrati “nacionalnim“ ako se izjasne samo kao Srbi ili Hrvati, odnosno “anacionalnim“ ako na to ne pristanu, pri čemu aktualizira staru odrednicu – “bošnjakluk”² budući da “između Bošnjakluka s jedne strane i Srpstva ili Hrvatstva s druge strane, nema nikakve veće razlike, negoli između Srpstva i Hrvatstva: razlika po vjeri, razlika po tradiciji, razlika po istoriji!“ Bošnjakluk ovdje ne označava regionalni već nacionalni identitet jer je za Salihagića bio sporan termin “Bosanac”³

² Termin “bošnjakluk” često je imao pejorativno značenje.

³ Enver Redžić (1982) tvrdi da su komunisti smatrali kako se nacionalno pitanje u Bosni i Hercegovini treba postaviti drukčije nego u nacionalnim pokrajinama. Muslimansko pitanje nije bilo prisutno u bosanskohercegovačkom partijskom vrhu osim u dijelu koji se odnosio na čvrsto opredjeljenje da se muslimanskoj buržoaziji više ne smiju prepustiti muslimanske mase. Stoga Redžić zaključuje: “... da bi se dnevnog reda skinulo pitanje njene nacionalne teritorijalne pripadnosti i integracije, bosansko-hercegovački socijalisti suprotstavili su se ‘plemenskoj’ igri oko Bosne i Hercegovine sa stanovišta i u ime nacionalnog jugoslavenstva. Suprotno svojim pobudama, socijalisti su odbijali ‘plemenske’ političke ofanzive na Bosnu i Hercegovinu objektivno

koji se nametao umjesto termina Bošnjak "kako bi označili sebe i nas provincijalnim pripadnicima Bosne, a nipošto nacionalno". Kada određuje sadržaj i opseg pojma bošnjakluk, Salihagić ga najprije naslanja na "nacionalno ime bosansko", zatim na pismo – bosančicu i naziv jezika – bosanski, a potom i na srednjovjekovnu bosansku vjeru. Određenje muslimanske narodne "mase" pod "vjerskim bajrakom" isključivo je, kako navodi, služilo za prokazivanje i napadanje, odnosno nacionaliziranje.⁴ Bošnjakluk je, dakle, nacionalna odrednica koja, prema Suljagiću, uključuje one sadržaje (jezik, država, vjera, rasa) koje su isticale i druge jugoslavenske nacije u 19. stoljeću. Neprihvatljivim smatra da se "neopredijeljena grupa" ili "masa" u taksonomijskom nizu podređuje nekoj nacionalnoj jedinici višeg reda iako i po svom opsegu i sadržaju može biti posebna. Ali, uz sve ove činjenice i nastojanja, on je svjestan globalnog i lokalnog historijskog trenutka (godina je 1940) te realne političke moći muslimana u prvoj Jugoslaviji zbog čega brošuru završava pričom o nužnosti očuvanja golog opstanka, pa tek onda da se vodi briga o svemu ostalom:

„Neka nama niko ne prebacuje neko vrdanje u nacionalnom pogledu, jer smo vidjeli, kako je taj naš nacionalni problem složen i komplikovan i kako su lutali po moru Ilirstva i Jugoslovenstva veliki i čestiti muževi. (...) Pa zašto da se nama zamjera, nama muslimanima, ako mi napadnuti od jednoga brata, tražimo pomoć i zaštitu od drugog brata?! Mi želimo da se održimo, mi na to imamo pravo – to je naša borba za opstanak. (...) Mi želimo samo, da nas naša jača i moćnija braća bolje razumiju, da nas, da nas – ne uguše u svom zagrljaju i da nam dadu ono, na što imamo pravo, kao čestiti i ispravni ljudi i građani i kao rasni čisti dio našeg naroda, zvao se on Jugoslavenima, Srbima, Hrvatima, Bošnjacima! ili samo – Muslimanima!“ (Salihagić 1940: 60-61)

Stoga nacionalna vrludanja i nacionalne prenominacije muslimana u međuratnom periodu, kako ćemo vidjeti i u nastavku rada, mogu se razumijevati kao egzistencijalna potreba, ali i mimikrijska strategija (ne)svjesnog "prikrivanja" kroz više konteksta (srpski, hrvatski, jugoslavenski) kako bi se izbjeglo identitetsko i egzistencijalno "gušenje". Zbog toga je većina muslimana u međuratnom periodu pristajala na širi identitetski opseg – jugoslovenstvo – u kojem su mogli "lakše disati" te sebi osigurati ravnopravniji položaj nego da su pristajali na neki uži okvir nacionalnog identiteta koji bi ih, u eventualnim međunacionalnim sukobima, mogao egzistencijalno ugroziti.

djelovali u smislu afirmacije istorijski formiranog posebnog položaja Bosne i Hercegovine. Plemensko-vjerski politički kompleks Bosne i Hercegovine biće, po njihovom uvjerenju, razriješen na jugoslovenskom nacionalnom planu, jer su Srbi, Hrvati i Muslimani "narod jedne krvi i jezika" (ibid. 40)

⁴ Detaljnije o pokušajima "nacionalizovanja naših muslimana" između dva svjetska rata vidjeti u Jahić (2014).

POJMOVNA ZBRKA: ŠTA JE PODRAZUMIJEVAO POJAM "NAŠI MUSLIMANI" U KNJIŽEVNOJ KRITICI

I

Tri navedena primjera upućuju na to da je proces identitetskog određenja "muslimana" između dva svjetska rata prolazio kroz različite faze i oblike: od jugoslavenstva, preko srpstva i hrvatstva, do bošnjakluka. Osim u posljednjem pojmu, koji je najviše inklinirao nacionalnoj odrednici, ostali pojmovi su u taksonomijskom nizu bili nadređeni pojmu "musliman", odnosno pojam "musliman" ulazio je u njihov pojamovni opseg, manje kao "jednak i solidaran", više kao "jednak i nesolidaran" (usp. Berruto 1994), da bi, kao indikator, u svakom od njih imao različit status, interpretaciju i valorizaciju. Nadređeni pojmovi imali su jasno definiran značenjski opseg i ostvarivali su određeni učinak u stvarnosti (nacija), dok pojam "musliman" ili još neodređenije "naš musliman" nije imao jasno definiran opseg iako je po svom sadržaju imao distinktivna obilježja unutar nadređenog pojma. Bez obzira na to da li su "naši muslimani" podvedeni pod konjunktive jugoslavenstva, srpstva ili hrvatstva, oni su sa sobom unosili isti sadržaj zbog čega su se, kao "entitet", u nadređenom pojmu po određenom distinktivnom obilježju uvijek odvajali od drugog "entiteta" (npr. muslimani vs. katolici u hrvatskoj književnosti).⁵ Različita interpretacija sadržaja ovog "entiteta" i stalna promjena njegovog konteksta doveli su u imenovanju do upotrebe više riječi budući da različiti konteksti i pripadnosti traže različita interpretiranja. Ovisno o konkretnim historijskim, prostornim ili političkim kontekstima značenje upotrebljavanog pojma nekada je bilo suženo, a nekada prošireno, odnosno obremenjeno prenesenim značenjima. Dodavanje prisvojene zamjenice za pripadnost "naši" sužava semantičko polje imenici "muslimani" kao pojmu koji označava grupu istog identiteta. Korištenje odrednice "naši muslimani" u različitim kontekstima, a u istom historijskom i političkom trenutku, uzrokovalo je nemogućnost njenog preciznog opisa jer je istovremeno egzistirala u više nadređenih pojamovnih kategorija. Tako su, naprimjer, "naši muslimani" istovremeno bili bosanskohercegovačkog (regionalnog), hrvatskog, srpskog i jugoslovenskog identiteta. Dakle, interpretacija pojma različito je društveno usmjeravana i kontrolirana zavisno od konteksta i potrebe. Različite interpretacije nisu bile isključivo nametnute "izvana" već su

⁵ Geatano Berruto (1994) smatra da osnovni smisao pojma jeste glavno značenje koje neka riječ ima po sebi i koje se pojavljuje u svakom kontekstu, dok kontekstualni smisao jeste značenje koje pojam (riječ) dobija ovisno o kontekstu u kojem se upotrebljava. Također, ukazuje na to da je značenje određeno i iskustvima što su snažila društvenu zajednicu ili pojedinca te koliko socijalni faktori (ustroj društva, situacija i upotreba jezika) određuju značenje nekog pojma.

dolazile i "iznutra" ovisno o nacionalnoj orijentaciji samih pojedinaca "muslimana". Salihagić je nastojao "muslimanu" dati nacionalno pojmovno određenje – bošnjakluk – koje ga ne bi podredilo jedinici višeg reda, već bi mu obezbijedilo ravnopravan status sa pojmovima istog ranga (Srbin, Hrvat). Budući da se pojmovi mijenjaju iznutra ovisno o opsegu i sadržaju koji imaju, i termin "musliman" je sve više gubio isključivo religijsko obilježje unoseći u sebe semantičke poveznice slavenskog porijekla, jezika, kulture... Vremenom su se pojmu prinosili novi sadržaji kako bi se umanjio zbir distinktivnih obilježja u odnosu na sadržaj nadređenog pojma (Jugoslaveni, Srbi, Hrvati). Kako bi se inkorporirali u jedinicu višeg reda, muslimani su morali nešto dodati, prenasaglasiti (rasa, jezik), ili pak potisnuti (orijentalno-islamski elementi) iz sadržaja svog identiteta.

Književna je kritika koristila različite pojmovne odrednice za muslimansku književnu praksu u međuratnom periodu, pri čemu su jedni isticali njenu posebnost pa su, uz nadređene termine poput hrvatska, srpska ili jugoslavenska književnost, upotrebljavali subordinarne specifikacije "musliman" ili "naši muslimani" kako bi označili sadržaj, odnosno korpus djela ili pisaca, dok su je drugi smatrali integralnim dijelom nadređene pojmovne odrednice, bez posebnog isticanja njenog sadržaja (npr. bosanska književnost, hercegovački pisci). Operativni pojmovni aparat bio je toliko šarolik, čak i protivrječan, da je teško uhvatiti kontinuitet nekog pojma zbog istovremene prisutnosti i primjene više kriterija za definiranje nacionalne književnosti (teritorijalni, jezički, etnički, holistički). Izdvaja se nekoliko pojmova koji su u svoj opseg uključivali muslimansku književnost: "bosanska književnost" (H. Humo), "pisci iz Bosne", "muslimani iz Bosne" (B. Jevtić), "muslimanski pisci u jugoslovenskoj književnosti", "muslimanska književnost u BiH" (H. Kikić), "naša poratna književnost" (Dž. Krvavac), "književnost bosanskih muslimana" (M. Grabčanović), "hrvatski muslimanski pisci" (H. Čengić), "naših muslimana" (Jevtić), "jugoslovenski pisci" (J. Jalski), "muslimanska književnost" i "književnici muslimani" (R. Ramić), "muslimani u jugoslovenskoj književnosti" (S. Gradašćević), "muslimanska literatura" (Anonim) "muslimani u našoj 'jugoslavenskoj' savremenoj književnosti" (E. Finci), "bosansko-hercegovačka književnost" i "bosansko-hercegovački pisci" (H. Čengić), "muslimani u hrvatskoj književnosti" (D. Hofbauer), "Be-ha literatura" (H. Kikić), "udeo muslimana u našoj književnosti" (J. Kršić) itd.⁶

⁶ Alija Isaković (1990) izdvaja autore koji su pisali politološke, sociološke i kulturološke studije o "našim muslimanima": Vladimira Ćorovića (*Muslimansko pitanje*), Peru Slijepčevića (*Jugoslavija prema muslimanima*), Ahmeda Muradbegovića (*Izolacija muslimana*), Milana Čurčina (*Naši muslimani*), Krstu Marića (*Nacionalizujmo muslimane*), Ćedomila Mitrovića (*Naši Muslimani*), Salku Nazečića (*O nacionalizmu naših muslimana*) Ziju/Maksima Svaru (*'Nacionaliziranje' muslimana*), Edhema Bulbulovića (*Nacionalizam i*

Smještanje ovog pojma u različite kontekste dovelo je do višeznačne upotrebe, odnosno stalne promjene semantičkog polja koja, s jedne strane, za posljedicu ima nestabilnost određenja nacionalne književnosti, a s druge, potvrđivanje njene kompleksnosti kako u književnohistorijskom tako i nacionalno-političkom smislu. Svi navedeni koncepti, izuzev onih koji su podrazumijevali unifikaciju književnog polja, pojmom "muslimanska" obuhvatali su nešto distinktivno, ali i isto, u kontekstu sadržaja nadređenog pojma kao njegov zaseban tok ili korpus. Ovakva pozicija u određenom historijskom kontekstu može se pokazati kao "prokletstvo ili redukcionizam" jer opseg – a ne i sadržaj – ispunjava smisao nadređenog termina (hrvatska, srpska, jugoslovenska književnost), odnosno opseg mu biva nametnut izvana. S druge strane, u nepovoljnim historijskim epohama kakav je međuratni period, (de)kontekstualizacija pojma može se tumačiti i kao manevarska (mimikrijska) strategija u borbi za povoljniji položaj u nekom drugom vremenu što po svoj prilici ne bi bilo moguće pristankom na samo jedan (jedinствен) kontekst (srpski ili hrvatski). U tom smislu zanimljivo je zapažanje Vedada Spahića (2016: 42):

"... period između dva svjetska rata pa sve do sedamdesetih godina prošlog stoljeća predstavlja historijski apogej bošnjačke identitetske konfuzije, čiji su vrh ledenog brijega neprestane (p)renominacije – Bošnjakin, krstjanin, bogumil, Bošnjak, musliman, Musliman, Bosanac ... konfuzije čije je osnovno obilježje provokativna ambivalentnost: istovremena zapretnost i otvorenost tumačenju, alteritetu, semiozi, koja svoju raspoloživost različitim metadiskursima rasprostire na širokoj gami od poetsko-metaforičkih aktuelizacija laicističke srednjovjekovne kulture do svakojakih zloupotreba, posezanja, prisvajanja, otpisivanja, krivotvorenja kojima je bosanski identitet stoljećima izložen"

II

U književnohistorijskom smislu najznačajnija godina u međuratnom periodu za afirmiranje pojma "muslimanska" književnost bila je 1930. Tada je objavljeno nekoliko priloga u bosanskohercegovačkoj i hrvatskoj periodici u kojima se različito razumijevao ovaj pojam. Prilozi Hasana Kikića, Husnije Čengića i Hamze Hume izazvali su najviše pozornosti uključujući i reakcije ondašnjih književnih kritičara, posebno Borivoja Jevtića i Dragutina Hofbauera.

muslimani), Mustafu Mulalića (*Nacionalizam jugoslovenskih muslimana*), Muhameda Begovića (*Muslimani i nacionalizam*) itd.

U prilogu Husnije Čengića „Muslimani u našoj književnosti“, objavljenom u zagrebačkom časopisu *Književnik* (1930, br. 9) književno stvaranje muslimana određuje se kao zasebna „duhovna sfera“, s tim da, zbog „asimilacije“ u druge književnosti (srpsku ili hrvatsku) „muslimanska književnost“ nije „uspjela da u adekvatnoj mjeri izrazi tu sredinu i da je do danas ostala bezizražajna“. Čengićev tekst kritički ukazuje na zabluđu afirmiranja tradicionalizma i „primitivnog folklora“ u „našoj književnosti“ jer vodi nastanku književnih „nedjela“ i „blijedih pokušaja“. Folklornu tradiciju i tradicionalizam smatra utegom savremenim piscima zbog čega ne mogu pratiti recentne evropske književne tokove, a glavni krivci za takvo što su uredništva časopisa *Novog Behara*, *Gajreta*, *Literarne štampe* i *Novog vremena* koji afirmiraju „literarno neznatne“ priloge opterećene „kemalizmom“ i „nemogućom misijom azijatstva“. Razlozi za takvo što ne nalaze se u književnoestetskoj neosvijestjenosti i nedovoljnom praćenju savremenih poetika već u ukupnom „duhovnom stanju muslimana“ i statičnom odnosu prema životu, čiji se uzroci nalaze u „istočnoj kulturi i drevnom bogumilstvu“ koji pasiviziraju i dovode do kulturne letargije. U ovim stavovima prepoznajemo onovremenu kritičku matricu koja je bezvoljno i tromo muslimansko duhovno stanje pripisivala recidivima orijentalno-islamskog i „bogumilskog“ nasljeđa koje se u novim povijesnim i kulturnim okolnostima (jugoslavenskim i evropskim) moralo odbaciti. Prema Čengiću, „muslimanstvo“ je od „Zapada i Istoka uzelo najneduhovnije elemente“ koji su umrtvili refleks sredine i doveli do provincijalizacije intelektualnog života. Stoga on želi skinuti odore folklorne tradicije i istočnjačkog duha s „muslimanstva“ kako bi ih po „rasnom“ kriteriju integrirao u jugoslavensku zajednicu. Izlaz iz provincijalizma je u prinošenju novog estetskog smisla tom nasljeđu, čemu, kako primjećuje Čengić, „bosanske sposobnosti nisu dorasle“. S druge strane, kritika „istočnjačkog duha“ imala je za cilj skidanje od strane orijentalista naljepljene etikete s muslimana kao egzotične grupe. To je, s jedne strane, muslimane dovelo u stanje da nemaju „svoje linije“ i polariziraju se na „hrvatske pisce i one orijentirane Beogradu“, a s druge strane omogućilo da „drugi više rade na nacionalnoj prosvjedenosti muslimana“ od njih samih. Kao ljevičar, Čengić uzroke pronalazi u klasnoj podjeli društva, a krivicu adresira ma tzv. „viši sloj“ (begovi i age) koji nije radio na ekonomskom, političkom i kulturnom uzdizanju muslimanski masa. Od pisaca posebno izdvaja Kikića, Nametka, Andrića i Samokovliju jer su „bosansko-muslimansku“ specifičnost predstavili bez „ćilima“ i „bardaka“.

U prilogu *Kroz tri generacije: utisci o bosansko-hercegovačkim piscima* objavljenom u *Savremeniku* (21. februar, 1931) Čengić razvija tezu da promišljanje

o književnosti uvijek treba biti u korelaciji s kulturnom historijom naroda. U prvi plan ističe regionalnu posebnost Bosne kao dijela "naše književnosti" koji u sebi objedinjuje raznovrsne duhovne i kulturne svjetove: od "bogumilstva" do izraženog odnosa Istok vs. Zapad. Čengić ne zagovara monološki već dijaloški koncept nacionalne književnosti kao jedinstva složenih i protivrječnih nanosa i utjecaja. Oštro se protivio isticanju "narodnog izvora" ili "epske dramatike". Premda svjestan da nacionalna književnost, u herderovskom smislu, služi za afirmaciju tradicije i akumuliranog kulturnog kapitala (jezik, književni fond), Čengić ipak zagovara suprotno: bosanskohercegovačka književnost zbog "tipoloških razmjera svoje stvaralačke snage" trebala bi se otvoriti evropskim književnostima. Prepreka otvaranju je "zastranjivanje u shvatanju umjetnosti", u shvatanju da se geografija i mentalitet moraju izraziti u književnom tekstu te u svjesnom negiranju progressa (tradicionalizam). Čengić se suprotstavlja ondašnjim književnokritičkim praksama, a posebno imperativu da se narodni ("rasni") duh, prostor, mentalitet te kolektivna psiha naroda moraju sačuvati u književnom izrazu. U tom pogledu Čengićevi stavovi sadrže elemente bosnističke samosvijesti, kakva će se razviti i oblikovati u drugoj polovini 20. vijeka. Odbacujući koncept književnosti koja svoje obzore reducira samo na narodnu, on i kod pisaca preporodnog perioda naglašava "zapadnjačke" vrijednosti: kod Bašagića i Šantića primjećuje "heineovski" utjecaj, a kod Ćatića elemente "modernističke poetike". I sljedeća generacija je, prema Čengiću, donijela "dah zapadnjaštva i život pun akcije", a "nacionalni zanos mijenjala u socijalni".⁷ Zagovarajući progresivnu misao o književnosti kritizira sve one pojave koje su u kasnijim književnohistorijskim studijama označene kao "tradicionalizam" (Radovan Vučković), "postpreporodni tradicionalizam" (Sanjin Kodrić) ili "antimodernizam" (Emsud Sinanović). Stoga apelira da se književna obrada folklorne tradicije ili nekog njenog motiva ugleda na pripovijetku "Put Alije Đerzeleza" I. Andrića koja je jedina "uspjela knjiga narodnog genrea".

Čengić se ovdje negativno odredio spram književnog rada Borivoja Jevtića ocijenivši ga romantičarskim jer "crta degenerisanost sredine" te dodaje da je Jevtić "zagriženi nacionalista". Jevtić mu je oštro odgovorio u tekstu „U znaku 'smene' generacija" (*Pregled*, 1931, br. 5, 191-196) ocijenivši Čengićeve tekstove kao pamflete u kojima se tobože želi distancirati od "provincijalizma" bosanske sredine.

⁷ U ovom prilogu Čengić zapravo uspostavlja kanon koji čine bosanskohercegovački pisci tri generacije: Aleksa Šantić, Safvet-beg Bašagić, Musa Ćazim Ćatić, Petar Kočić, Ivo Andrića, Borivoje Jevtić, Jovan Palavestr, Isak Samokovlija, Hamza Humo, Ahmed Muradbegović, Novak Simić, Hasan Kikić, Alija Nametak, Nikola Šop itd.

Optužbe za nacionalizam nije negirao već je konstatirao da se, kao pripadnik ideologije Mlade Bosne, bori protiv svih koji su podržali Austro-Ugarsku Monarhiju. Osvrnuo se i na upotrebu pojmovne odrednice "bosansko-hercegovačka književnost" kojom Čengić afirmira teritorijalno-kulturalni koncept književnosti. Suprotno Čengiću, Jevtić smatra da ne postoji "takva književnost ni takvi pisci" (bosanskohercegovačka) već samo "jugoslovenska književnost i u njoj jugoslovenski pisci koji su rodom iz Bosne". Kao nacionalista i pripadnik Mlade Bosne, on u tom Čengićevom pojmovnom određenju vidi „povratak Kalaja sa b.h. ključem i crveno-žutom zastavom“ ili pak „Vatroslava Jagića s 'bosanskim jezikom' i b.h. književnosti kao samostalnom cjelinom“.

Jevtić je reagirao i na intervju Hamze Hume „Bosna i bosanska književnost“ objavljen u *Književnim novinama* (1930, br. 11) spočitavajući mu da se "ropac" jednog vremena (osmanskog) ne smije koncentrirati samo u "muslimansku sredinu" i književnost već se mora sagledati i u drugim kontekstima. S druge strane, na Huminu tvrdnju da tema agrarnog pitanja "vapi za piscem" (nisu tretirali ni Kočić, ni Marković, ni Samokovlje jer u njoj nisu vidjeli što ona jeste – "najtragičnije u maglovitoj Bosni"), Jevtić odgovara tako što nabroja brojne teme (radnici, rudari, sukob u sadašnjici...) koje nisu obrađene i da Humo samo afirmira "traljave tralje". Za Jevtića je "ropac" orijentalno-islamske kulture pozitivna preobrazba novog društva, dok je agrarno pitanje i propadanje begovata upravo ta "traljava tralja", odnosno nešto što ne predstavlja ništa "tragično". Njegovo gledište uvjetovano je mladobosanskim antiimperijalnim stavom prema osmanskom kulturnom naslijeđu te kao dostojne kandidira teme o radnicima i rudarima kao nasljednicima kmetova. Ovo će još otvorenije iskazati u kratkom prilogu *Muslimanska literatura* u kojem problematizira "preplavljenost" štampe književnokritičkim tekstovima o "tzv. muslimanskoj književnosti". Konstatira da "muslimansku" literaturu treba "očistiti od čudnog jezika", odnosno orijentalizama za koje je da bi se djelo moglo čitati potrebno sačiniti poseban "rečnik". Upotrebu riječi orijentalnog porijekla smatra "nemilosrdnim odnosom prema jeziku naših predaka" zbog čega, prema njegovom mišljenju, treba povesti "oštru borbu u literaturi" kako bi se očistili ostaci "provincijalizma, plemstva i vjerskog separatizma". Dakle, muslimanska književnost morala bi se riješiti balasta anahronog etnokulturnog provincijalizma, feudalnog društveno-ekonomskog naslijeđa iz osmanskog perioda te vjerskog identiteta jer sve to, svojom "zastarelošću", remeti iskorak ka modernom izrazu. Od "muslimanskih" pisaca zahtijeva se potiskivanje jednog dijela svog identiteta, odnosno "žrtvovanje" za integraciju u jugoslavenski kulturni i književni sistem, a ako to ne žele, prema

Jevtiću, neka "budu bar malo jasniji". Zagovarajući unifikaciju, odnosno monološki, a ne dijaloški koncept kulture i književnosti, Jevtić zapravo reducira identitet "muslimanskih pisaca" samo na jedan aspekt – orijentalno-islamsku komponentu, implicirajući sukob, a ne dinamičnu i potencijalno inspirativnu napetost, između jugoslavenske i zapadnoevropske kulture, s jedne, i "muslimanske", s druge strane, pri čemu je uvjet integracije u sistem višeg reda odricanje od orijentalno-islamskog naslijeđa. Sličan narativ susrećemo i kod Jovana Kršića u prilogu „Problemi jugoslovenske književnosti“ objavljenom u *Jugoslovenskoj pošti* (18. 10. 1930), s tim što on ističe specifičnost "bosanske pripovijetke" koja se ogleda u "relativnom, teorijskom i sociološkom preseku naše najčišće narodnosti, ako tako možemo kazati, rasnosti". Bosna je "žarište jugoslovenske pripovjedačke produkcije" budući da su kod bosanskih pisaca tekstovi "lirski dobro poetovani" i napisani u "najboljem i najčistijem jeziku". Kršić bosansku (pa time i "muslimansku") pripovjedačku produkciju smatra konstituentom jugoslavenske književnosti, ali to nije dovoljno, jer je konačni cilj jugoslavenske književnosti, kako navodi, "duhovna integracija" svih regionalnih centara, a da bi se integracija ostvarila potrebno je da se „specifična struktura našeg naroda ujednači, izgradi i podigne“. Uspostavljanje nad-nacionalne/nadregionalne jugoslovenske književnosti ovdje podrazumijeva ukidanje, a ne afirmiranje rasnih, jezičkih i lokalnih specifičnosti sredine, radi stapanja u jedinstvenu književnost koja opet, prema Kršiću, ne smije biti zasnovana na mehaničkom i vanjskom jedinstvu već unutrašnjem – "duhovnom". To zahtijeva korjenite društvene, kulturne i "rasne" promjene. "Čišćenjem" kulturnih utjecaja i nanosa, naročito onih imperijalnih, iskristalisat će se duhovno i kulturno jedinstvo, što je u Kršićevom horizontu zapravo drugo ime za emancipaciju i modernizaciju jugoslavenskih naroda.

Suprotne ideje zagovarat će Đorđe Lopičić u tekstu „Naši najmlađi muslimanski književni stvaraoci“ (*Mlada Bosna*, 1930, 1, 27-29) ukazujući na progresivne procese i nova literarna kretanja u jugoslovenskoj književnosti nakon Prvog svjetskog rata. Lopičić književnost ne razumijeva na fonu jedinstva i kontinuiteta već diskontinuiteta i dinamičkih procesa te govori o "novom književnom dobu" u kojem postoji "više linija koje se produbljuju, koje se dopunjavaju, jačaju i prelamaju, sudaraju, ukrštaju i nijansiraju". Taj unutrašnji književni pluralizam (stilski, idejni, poetički) jugoslavenske književnosti najprije je rezultat različitih književnih i kulturnih "ogranka" (tokova, tradicija), a jedan od tih grana je "muslimanska" književnost u "današnjoj Bosni i Hercegovini". Lopičić najprije prepoznaje specifičnost muslimanske književnosti, a potom i cijele bosanskohercegovačke "grane" u jugo-

slavenskoj književnosti, da bi na kraju primijenio generacijski kriteriji pa unutar muslimanske književnosti ukazavši na mnoštvo stilskih i poetičkih diferencijacija među piscima. "Muslimanska Bosna i Hercegovina" je, kako navodi, "zeleni pupoljak" u fazi "traženja i nalaženja" koji "daje nečeg izrazitog i specifičnog, što se mora i treba pozdraviti". I ovaj kritičar ističe orijentalno-islamsko nasljeđe kao zajednički "kolorit" i dekorativni detalj "svih Bosanaca" koji se kalem na „sirovo-rasni“ balkanski "karakter" i "prirodu". Lopičić, u cvijićevskom duhu, smatra da stvaralački potencijal "muslimanskih" pisaca u osnovi proizlazi iz slavenske karakterologije, a biološka predodređenost nosilac je nacionalnog i književnog duha. Lopičićev generacijski kanon čine pisci poput Hasana Kikića (baštini "fini istočnjački kolorit" i surovi i realni život), Husnije Čengića (buntovan i socijalan), Hamida Dizdara (lirik i socijalan), Ilijasa Dobardžića (liričnost i narodni kolorit), Saita Orahovca, Rize Ramića – sve pisci lijeve književne orijentacije.

Da je književnokritička misao o "muslimanskoj" i regionalnoj bosansko-hercegovačkoj književnosti 1930. godine bila u fokusu, svjedoče nam i rani prilozi Hasana Kikića publicirani u zagrebačkom listu *Književnik*. U Kikićevim prilozima prisutna je oštra marksistička kritika folklorne egzotike i etnokulturnog nasljeđa, lirsko-artističkog senzibiliteta i salonske književnosti prijeratnog modernizma te avangardnog ekspresionizma međuratnog perioda. Tako u tekstu „Hercegovački pjesnici“ Kikić polazi od odlika podneblja koje, prema njemu, uvjetuju razvoj "karakternih svojstava" i fizionomije hercegovačkog čovjeka. Prema njemu, pjesnici bi trebali biti vjerni glasnici teškog života i socijalnih prilika hercegovačkog čovjeka, u zemlji ispunjenoj "hrpama kamenja" i "grbavim kaldrmama". Hercegovina ovdje ima status književne regije ili "zemlje" koja ima važan udio u "našoj književnosti", pri čemu se iz teksta jasno ne vidi šta Kikić podrazumijeva pod nadređenim pojmom "naša književnost". Pisce dijeli u dvije generacije: (1) prvoj pripadaju samo srpski pisci Šantić, Ćorović i Dučić, pri čemu samo Šantiću pripisuje afirmativne književne vrijednosti jer je prekoračio "pseudopatriotske narikače" i progovorio o socijalnom usudu hercegovačkog čovjeka, dok je Dučić "literarni aristokrata", a Ćorović nema "u sebi Hercegovine"; (2) drugu generaciju čine: Hamza Humo, Jovan Radulović, Hamid Dizdar te Safet Burina. Kritičku oštricu najviše je tupio na Huminom književnom djelu prozivajući ga da piše poeziju koja ima za cilj samo da "seksualno nadražuje", odnosno za "hoštaplerstvo i donžuanstvo", ali, isto tako, kod njega prepoznaje i nacionalno-poetsku protivrječnost jer kao "Musliman-Srbin", "nesrpski i nejunački kuka za oduzetim begovatima". Prema Kikiću, Humo žali za feudalnim sistemom i propagira salonsku umjetnost, a trebao bi opisati "zemlju" koja očajno

vapi da se "dostojno i pametno izrazi". Radulovića je podvrgnuo ironiji i sarkazmu jer mu od kvaliteta izdvaja samo "papir i elegantnu opremu" posljednje pjesničke zbirke te predgovor u kojem sam sebe brani pišući o "čistoj poeziji" (larpurlartizam), dok H. Dizdara predstavlja kao pjesnika koji producira "čorbine čorbe čorbu", s "provincijskim vidokrugom" i bez "književnog kompasa" te S. Burinu kao njegovog "pjesničkog dioskura". Oštra kritika impregnirana snažnim ideološkim uplivom osne limitirala je vrijednosne aršine mladog Kikića koji sve izvan socijalnog angažmana i mimetičke reprezentacije stvarnosti smatra književnim obmanama. Reakcija na ovakve stavove nije izostala budući da su pripadnici građanske misli u moderni i avangardi vidjeli "pozitivna kretanja u literaturi". Dežurni kritičar književne ljevice ispred građanske struje Borivoje Jevtić na Kikićeve kritike reagirao je prilogom "Hercegovački pjesnici" objavljenom u *Jugoslovenskoj pošti* (20. septembar 1930). Jevtić ukazuje na strastvenu borbu književne ljevice „za nove ideološke principe u književnosti“ koji su prije svega upereni protiv građanski orijentirane Grupe sarajevskih književnika. Najviše je branio Humu kazavši da sve kvalitetno što je napisao Kikić je "napisao je pod utjecajem H. Hume".

Posebno je zanimljiv Kikićev prilog „Literarna fizionomija današnjeg Sarajeva“ u kojem se kritički osvrće na književnu praksu u Sarajevu kao "bh. literarnom centru" ne krijući animozitet prema piscima Grupe sarajevskih književnika kao privilegiranim predstavnicima građanske kulture, "visoke literature" i buržoaske klase. Književnu praksu u Bosni posmatra integralistički ("bh. literatura"), a indikativno je da tekst upućuje "nebosancima" pa u tom kontekstu nastoji biti informativan i predstaviti najvažnije činjenice o Sarajevu kao književnom i kulturnom centru. Kikićeva rekonstrukcija i interpretacija kulturnog identiteta Sarajeva opterećena je ljevičarskim uvjerenjima, pa tako kada konstatira da su ga Turci "stvorili", pridodaje: kao "otpornu tačku zavojevačko-političke i kulturne ekspanzije" orijentalno-islamske kulture "u cijeloj pokrajini". Orijentalno-islamski kulturni kodovi najviše su, prema Kikiću, ostavili traga u narodnoj književnosti svojim "filozofskim i religijskim impulsom", a posebno u lirskom, sevdalinskom poetskom izrazu. Za razliku od ranijih kritičara, koji su orijentalno-islamsku kulturu smatrali balastom imperijalnog naslijeđa, Kikić je tretira kao supstrat i "mentalnu vezu" u bosanskohercegovačkom duhovno-kulturnom prostoru. Uz ovaj kulturni supstrat, Kikić veliki značaj pridaje franjevačkom i pravoslavnom sveštenstvu kao "narodnim protutuđinskim revolucionarima" koji "vaspitavaju narod za borbu i presađuju kontraorijentalni mentalitet", a rezultat tog antiimperijalnog vaspitanja je pojava Petra Kočića i Gavрила Principa. Zahvaljujući jeziku kojim izvrsno „barataju bosanski intelektualac i

manuelac“ i mentalnom “osobenjaštvu“ koje je proizvod “vjekovne borbe i krvave prošlosti“, ovakva protivrječna slika Sarajeva, prema Kikiću, kondenzirat će “život šire Bosne“ i oblikovati “temperamentno bilo socijalne krize“. Tako rekonstruiran i interpretiran povijesni identitet Sarajeva pokazuje da je njegova “fizionomija“ predodređena za socijalnu osjetljivost i progresivnu misao, a koja je po svemu suprotna “današnjem Sarajevu“ u književnosti. Prema Kikiću, loše kulturne i književne prilike u Sarajevu (i Bosni) prouzrokovali su “literarni oci sarajevski“ (GSK) čiji su pisci “beznačajni hroničari“, “skrahirani literatori“, “usnuli pjesnici“, “rđavi novelisti“, “pustolovi i avanturisti“.⁸

Koliko književnokritičko gledište može biti opterećeno recentnim književnim i ideološkim konjunkturama, najbolje svjedoče dva Kikićeva priloga: „Nekoliko svijetlih i nekoliko opskurnih imena u be-ha literaturi“ i „Što je književnost (Muslimanski književnici u prošlosti)“. On je i ovdje radikalni kritičar buržoaske kulture i tzv. “mumificirane estetike“ te zagovornik socijalnog i proleterskog angažmana u umjetnosti, koji prepoznaje i u starijoj muslimanskoj književnosti. Iz naslova priloga razvidno je da Kikić međuratnu književnu praksu u Bosni i Hercegovini pojmovno određuje kao “be-ha literatura“, a opet unutar nje “muslimansku književnost“ prepoznaje kao neodvojivi književni tok. Pod pojmom “be-ha književnost“ podrazumijeva regionalnu ili pokrajinsku književnost. Suprotno ondašnjim uvjerenjima da pisci GSK „kudikamo bolje vladaju jezikom nego kolege iz drugih pokrajina“, da ističu Bosnu kao “posebnu Zemlju u pogledu nar. života, nar. običaja, mentaliteta i karaktera“ (1987/1936: 238) te da prikazuju njenu egzotiku, Kikić smatra da se takvim temama „obilazi be-ha životna stvarnost, a da se uz profesorske propovijedi, da je ‘književnost ogledalo života“, proturaju Andrićeve glorifikacije fratarštine, Humine ‘Istočne ploče’...“ ili pak da se afirmiraju „otužne romantične izmišljotine o Marama, Fatama i Šefkama“ zasnovane na “narodnoj kulturi kao jalovoj kravetini“. Dakle, sve ono što je smatrano nacionalnim ili narodnim kulturnim blagom (“rasa“, narodni duh, slavenski identitet) Kikić odbacuje kao fatamorganu i teret za društvenu integraciju nudeći kao alternativu klasni identitet uvjeren da izgradnja nacije “predstavlja socijalni i politički, a ne kulturni proces“ (Vahtel 2001: 100).

Skerlićevu tezu da je „Bosna unišla u književnost s realizmom“ (1987/1936/: 237), Kikić će osporiti pozivajući se u oba teksta na stariju “muslimansku“ književnu

⁸ Kao ideološki i medijski glas GSK, časopis *Pregled* je na ovaj Kikićev tekst odgovorio jednom satirom pod naslovom „Hasan u Zagrebu: osvrt na jedan osvrt“. U osvrtu Kikić je označen kao „bosanski oroz okružen beoćugom od zagrebačkih ‘lafova’“ koji se „ostrvao na Bosnu i Grupu sarajevskih književnika“.

tradiciju (alhamijado književnost) pisanu na narodnom jeziku (usp. Muftić 2022). Tragajući za "svijetlim" i "opskurnim" imenima bosanskohercegovačke književne prošlosti, zapravo sa marksističkog gledišta prihvatljivim i neprihvatljivim predšasnicima, Kikić je (ne)svjesno otrgnuo od (samo)zaborava cijelu jednu književnu tradiciju koja, kao "balast Orijenta" (Usp. Andrić 1997), nije adekvatno afirmirana u međuratnoj književnoj kritici. Pod "svijetlim" imenima on podrazumijeva sve pisce koji su se bunili protiv feudalizma, vlasti, društvene i socijalne nepravde te "ugnjetačkih poredaka" (Hasan Kaimija, Abdulvehab Ilahmija), dok „tamnim“ označava pisce koji su bili „uz skute vlastodršcima i feudalcima“ (Abdurahman Sirija, Omer Humo, Karahodža). Starija književnost, smatra on, nije falsificirala već vjerno prenosila društvenu stvarnost i slike otpora, što je svjedočanstvo kontinuiteta socijalnog angažmana "muslimanskih" pisaca. Na taj način Kikić podriva reprezentaciju muslimana kao snishodljivih sljedbenika osmanske feudalne vlasti.⁹ U kategorijalnom aparatu njegove kritike dominiraju pojmovi "narod", "masa" i "bunt" kao izrazi nesalomljivih društvenih snaga koje su obilježile „našu najstariju muslimansku književnost“. Podsjećanjem na "narodnu masu" i "bunt" je zapravo Kikićeva poruka da se glas "narodne mase" i "buntovna svijest" moraju obnoviti u savremenosti kako bi se prevladao koncept buržoaske salonske kulture i umjetnosti.

Na navedene Kikićeve i Čengićeve tekstove o statusu "muslimanske" i "be-ha" književnosti reagirao je Dragutin Hofbauer prilogom "Muslimani u našoj književnosti" objavljenom u *Obzoru* 1930. godine (br. 235). Ovaj kritičar stvaralaštvo "muslimana" ne tretira kao zasebnu književnu tradiciju niti kao tok pokrajinske "be-ha književnosti" već kao dio jedinstvene hrvatske književnosti. On muslimane u hrvatski nacionalni korpus integrira na osnovu jezičkog (hrvatski jezik) i "rasnog" identiteta izводеći konstrukt po kome se kontinuitet i jedinstvo književnog identiteta temelji na jednoj "rasi" s više duhovnih i kulturnih sfera (katolička i muslimanska). Razvijajući tezu o zajedničkoj nacionalnoj, jezičkoj i "rasnoj" pripadnosti muslimana i katolika, Hofbauer izvan hrvatstva ostavlja pravoslavlje, što se može tumačiti i kao identitetska strategija prema kojoj Drugi (pravoslavci, Vizantija) mora biti isključen kako bismo se odredili Mi. Ističe neke posebnosti muslimanske kulture, kao i one karakteristike koje su zajedničke hrvatskom, a muslimanske pisce ne tretira odvojeno od stilsko-formacijskih i poetičkih tokova ukupne hrvatske književnosti.

⁹ Slično zapažanje iznosi i Nedim Filipović (2011:73): „To je književnost ne jedne vjerske grupacije već književnost jedne etnije u formiraju, okrenute prema vrhu društva i prema islamskom civilizacijskom krugu, što ne znači da često ne nosi otplamsaje tog kruga, već prema osnovnoj masi narodnog seljaštva“.

Osvrćući se na Kikićeve i Čengićeve priloge iz 1930. godine, Hofbauer smatra da autori nisu čitateljima približili književnost "naše braće" iako su "najpozvaniji" da predstave "duševni život" muslimana. Iz priloga se vidi da Hofbauer reducira ili u odsustvu znanja mistificira muslimanski svijet konstantno ga predstavljajući kao "zagonetan", "nejasan", "iracionalan" i "marginalan" itd. Integrirani u jedinstveni hrvatski identitet kao "braća" – isti a različiti – i muslimani su, po prilici mimo želje autora, ovdje prikazani kao Drugi (prigušeni Drugi), što autor nastoji kompenzirati kategorijama "rase" i jezika. U (re)konstrukciji književnog identiteta "naših muslimana" Hofbauer polazi od osmanskog perioda u kojem se narodnost oblikovala kao spoj vjere i kulture usljed čega je nastala diferencijacija na katolike kao nositelje zapadne kulture, pravoslavce kao reprezenate "grčke kulture i samostalne Srbije" te muslimane kao predstavnike islama i "Carigrada". Katolici su pisali na narodnom jeziku, pravoslavci "vrlo malo", a "Bošnjaci muslimani bogatili istočne književnosti", s izuzetkom begova koji su pisali "hrvatskim" ili "begovskim" pismom. Hofbauer smatra da je za konfesionalnu polarizaciju hrvatskog društva krivo Osmansko Carstvo, ali da su sve konfesije sačuvalе jezik kao identitetsku vezu s "braćom". Postokupacioni period smatra ključnim za integraciju muslimana u hrvatsku kulturu jer su se tada približili Zapadu kao i "narodnoj svijesti koja nije istovjetna s vjerskom pripadnošću". Hofbauer, dakle, manipulira Starčevićevu tezu da nacionalni identiteti u Bosni nisu konstruirani na temelju religija već narodnosne pripadnosti tako da ne postoje prepreke za islam i muslimane kao sastavnicu hrvatskog nacionalnog identiteta. S druge strane, oštre kritike upućuje austrougarskim "vlastodršcima" koji su nagovorili "Jusuf-bega Filipovića" da pokrene listi "Bošnjak" i među muslimanima „propovijeda Kalajevo 'bošnjaštvo' umjesto probuđenog 'hrvatstva'". Muslimanske su mase, smatra autor, u austrougarskom periodu prihvatile hrvatsku nacionalnu identifikaciju, ali su oportunističke elite, zbog svojih ličnih interesa, odmicale od nje. Zbog toga se najviše na udaru njegove kritike našao Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak kao zagovornik ideje bošnjaštva.

Prema Hofbaueru, pisci prve generacije pristajali su uz hrvatski identitet jer su bili "obrazovani", dok su suprotno postupale klerikalne i konzervativne grupe koje su "gradile zid" od "istokrvnog brata" kako se ne bi "koračalo prema višem zajedničkom cilju". Dakle, inteligencija obrazovana na zapadnim vrijednostima prihvatila je hrvatsku nacionalnu ideju, a za argumentaciju svoje teze Hofbauer navodi Bašagićevu pjesmu "Čarobna kćeri" u kojoj pjesnik poziva na proučavanje i Istoka i Zapada kako bi se stvorilo nešto "za sebe najbolje". Uz Bašagića, kao opoziciju konzervativnoj i "oportunističkoj" struji, autor ističe ime Muhameda Seida Serdare-

vića koji je pisao knjige "na hrvatskom jeziku" i nije se "obazirao" na stavove anti-hrvatski nastrojenih "fanatika". Potom izdvaja intelektualce (E. Mulabdić, F. Spaho, H. Kreševljaković, A. Nametak) koji su svojim radom i djelovanjem „zakopali umjetni jaz koji postoji među braćom iste krvi, a raznih vjera“. U prošlosti je, prema Hofbaueru, hrvatski narod bio mehanički razdvojen, a spomenuti intelektualci su ga ponovo spojili u jedinstven "organizam". Osvrćući se na recentne tokove u literaturi, autor upozorava da se muslimanima ne treba nametati teret "veze s istokom", već tu vezu treba afirmirati. Na kraju, ipak ukazuje da postoji izvjesna "klonulost" muslimanskih književnika, ali su oni i dalje na "visini i kakvoći" kao ostala "braća po krvi".

Slične stavove o "bosanskim piscima" i "bosanskom govoru" nalazimo i u prilogu „Jedinstvena hrvatska književnost“ Alije Nametka objavljenom u listu *Obzor* (18. 8. 1936). Autor se protivi onovremenim idejama o "regionalnoj književnosti" i "regionalnom izrazu" jer to može proizvesti "nesporazum" i nesagledive posljedice po jedinstvo hrvatske književnosti. Nametak se oštro protivi afirmiranju kajkavskog, čakavskog i "bosanskog govora" u hrvatskoj književnosti jer bi to, s jedne strane, afirmiralo "lokalnost" i "lokalne jezike" koji su prepuni riječi "tuđeg jezika", a s druge, destabiliziralo jedinstveni hrvatski književni jezik. On zagovara "ideal književnog jezika kojeg je utemeljio Gaj", tj. da se štokavski dijalekt i dalje afirmira kao "jedini književni hrvatski govor". Bosna i "bosanski pisci" su, dakle, sastavnica hrvatskog identiteta koji čine "tri vjere". Kod bosanskih pisaca Nametak ističe "turcizme" kao distinktivno regionalno jezičko obilježje, pa ako bi se književnost pisala na "regionalnom izrazu", "bosanske pisce" niko ne bi razumijevao osim stanovnika "Bosne i Slavonije". Kao i Gaj – preciznije i Vuk Karadžić – autor slijedi Herderovu koncepciju jezičkog identiteta utemeljenu na reprezentativnom dijalektu (štokavskom) kao konektivnoj osnovi jedinstvene hrvatske književnosti. Prema ovakvom gledištu, "turcizmi" bi, kao distinktivno obilježje bosanskih pisaca, trebali biti potisnuti ili filtrirani u procesu stapanja s jedinicom višeg reda. Za razliku od Hofbauera, koji je isticao "rasni" identitet, Nametak je insistirao na filtriranom ("od stranih natruha") književnom jeziku zasnovanom na reprezentativnom (štokavskom) dijalektu.

Jedan od najznačajnijih međuratnih priloga o učešću "muslimana" u "našoj" književnosti napisao je Eli Finci, kritičar marksističke orijentacije. Iz njegovog teksta „Muslimani u našoj savremenoj književnosti“ objavljenog u *Jugoslovenskoj pošti* (1932, br. 815, str. 18) saznajemo da "muslimanski pisci" čine jedan tok integralistički zamišljenog koncepta jugoslavenske književnosti. Kao i Skerlić, Finci smatra da su muslimani ušli u književnost tek s 19. stoljećem i da su književni dometi "prve

generacije“ više “izraz kulturno-nacionalnog posla“ nego umjetničke vrijednosti. Književnost ove generacije razumijeva u kontekstu ondašnjih književnih i kulturnih kretanja na slavenskom jugu obilježenih buđenjem nacionalne svijesti. Iako marksista po vokaciji, njegovo razumijevanje književnohistorijskih procesa nije odudaralo od ondašnjih književnokritičkih matrica. “Originalnosti“ muslimanskih književnika i on esencijalistički pripisuje “sredini“ i “psihologiji“. Kod muslimanskih pisaca prepoznaje “orijentalni duh“ i utjecaj “škole usmene književnosti“ kao podloge “unutrašnjeg književnog kontinuiteta“. Prisutnost orijentalnog duha i folklorne tradicije ne smatra same po sebi negativnim, već njihove utjecaje koji se očituju u “sumornom i melanholičnom duhu“ folklornog romantizma. Ova književnosti, prema Finciju, nema “trajnu vrijednost“ jer se svaki estetski pokušaj “razbijao o nacionalnu tendenciju pisca“ koji je, istovremeno, bio i “političar“. Ukoliko ovakvu ocjenu sagledamo u kontekstu Fincijeva ideološkog opredjeljenja, jasno je da pojmovi “patriotizam“, “nacionalizam“, “političnost“, “patrijarhalnost“ nisu imali pozitivan predznak budući da je marksistička ideologija zagovarala prioritet klasno-socijalnog nad nacionalnim. Stoga će poratnu književnost vrednovati kao “slobodarsku“, “novi dah“, “novi izraz“ jer, najprije, potkopava “patrijarhalnu porodicu“ kao buržoasko naslijeđe, a potom i sve ostale “nepokretne“ i “mrtve“ društvene strukture koje se “nisu prilagodile novim okolnostima“ i stradale “pod žrvnjem vremena“ (H. Humo). Ograničen marksističkim gledištem, Finci će “literarnu fizionomiju“ nove generacije polarizirati na negativno vrednovane pisce privržene tradicionalizmu i pozitivno vrednovati pisce koji su se prilagodili “novom životu i stvarnosti“ te imali “čovječanski odgovor“ na budućnost (etika budućnosti). Praveći tako jasnu distinkciju između tradicionalista i avangardista, Finci ipak nema isključiv generalizirajući stav prema prvima već ih prepoznaje kao pojavu u književnohistorijskom trenutku, kao kockicu u mozaiku protivrječnih književnih kretanja. S druge strane, on dosta suptilno prati unutrašnje veze i odnose među “generacijama“ i pojedinačnim piscima jedne generacije koje smatra “originalnim“ u jugoslavenskoj književnosti. Poput Kikića i Čengića, “muslimansku književnost“ i “muslimanske pisce“ tretira dijelom (po opsegu) uže, bosanskohercegovačke te šire, jugoslavenske književnosti, a potom nudi vlastiti kanonski niz pisaca međuratnog perioda: (1) Hamza Humo (čulnost, strast, sevdah, ali i neodlučno iskazivanje socijalnog stava), (2) Ahmed Muradbegović (avangardni ekspresionizam, naturalizam, istočnjački duh, egzotika, socijalni i vjerski problemi kao dvije suprotnosti), Hamid Dizdar (iskrena socijalnost, ironičnost, palanački život u trzavicama političkih borbi) Hasan Kikić (odbacuje psihologizaciju kao balast, stoji pred golim činjenicama stvarnosti, predstavlja klasu, pobornik kolektivismu) Alija

Nametak (više stvara kulturom nego talentom), Munir Šahinović Ekremov (novele koje nemaju veze s umjetnošću), Sait Orahovac (ne nudi monogo), Šukrija Pandžo, Razija Handžić, Safet Burina, Husnij Čengić itd.

U književnoj periodici od 1929. do 1936. godine objavljeno je još nekoliko kraćih priloga o "muslimanskoj" književnosti. Tekstovi najčešće donose deskriptivni ili impresionistički osvrt na određena književna djela, a kritički uklon može se prepoznati samo u onim tekstovima u kojima se naslućuje ili nedvosmisleno eksponira lični animozitet između kritičara i autora. Tako u prilogu „Naši koji dolaze“ objavljenom u listu *Novo vrijeme* (1929, br. 24) Mustafa H. Grabčanović ukazuje na utjecaj dva kulturna koda na književnost "bosanskih muslimana" – slavenskog i orijentalnog, koja se sinkretički prepliću kako kod starijih, tako i kod mladih autora. Prema Grabčanoviću, taj sinkretizam, kao i ukupni život bosanskih muslimana, najbolje su predstavila dva književnika – Hamza Humo i Ahmed Muradbegović, kao svojevrsni "bajraktari" ostalim piscima. Svi oni opredjeljivali su se kao Srbi ili Hrvati no bez obzira na tu podvojenost Grabčanović smatra da književnost bosanskih muslimana ima "svoju tendenciju", a među najznačajnije predstavnike generacije, uz Humu i Muradbegovića, izdvaja: A. Nametka, H. Kikića, H. Dizdara, H. Čengića, Lutvu Osmanova, Atifa Ljubovića, Saita Orahovca, Abdulaha Alijagića i Ilijasa Dobardžića...

Slabašna kritička pratnja međuratne književne scene prisutna je i u prilogima objavljenim u listovima *Islamski svijet* i *Islamski glas*¹⁰ od 1933. do 1936. godine. Tako se u tekstu „Današnja generacija pionira muslimanske književnosti“ (*Islamski svijet*, 1933, br. 22) potpisanom pseudonimom Ibis (pseud. Munira Šahinovića Ekremovog) ukazuje na to da se "bosansko-muslimanska književnost", pod uticajem novih književnih tendencija, udaljava od "islamskih tema", napušta folklorni tradicionalizam. Autor smatra da ovo "vrludanje od utjecaja do utjecaja" i "lahko pristajanje" na kompromise ide "na štetu našeg elementa". Munir Šahinović zagovara

¹⁰ U listu *Islamski glas* 1935. godine (br. 5, str. 7) Omer Sefić napisao je tekst „Muslimanska književnost u prošlosti“ u kojem se kritički opservira status muslimanske književnosti u knjizi *Bosna i Hercegovina* Vladimira Čorovića. Sefić smatra da je njegovo predstavljanje muslimanske književne prošlosti "neobjektivno i tendenciozno" i da je „svjesno prikrio našu književnu prošlost“. Također smatra da Čorović nije mogao dati objektivnu sliku "bosansko-hercegovačkih muslimana" jer nije poznao orijentalne jezike, a za pisanje ove studije, prema Sefiću, trebao je konsultirati djelo Safvet-bega Bašagića u kojem se spominje preko stotinu pjesnika. Sefićeva kritika ne zaustavlja se samo na osmanskome, već prelazi i na austrougarski period u kojem primjećuje Čorovićevo favoriziranje samo onih književnika koji su se nacionalno izjasnili kao Srbi, dok je "muslimane Hrvate" potpuno ignorirao (usp. Čorović 1913). Iako Čorović muslimanske pisce tretira kao dio književne prakse u Bosni i Hercegovini, on ipak vrijednim piscima smatra samo one koji su se nacionalno izjasnili kao Srbi, što upućuje da je književnost Bosne i Hercegovine razumijevao samo u kontekstu srpsko-hrvatskih nacionalnih i književnih identiteta.

tradicionalizam i opiranje savremenim književnim kretanjima pa će se u njegovom kanonu naći minorni autori naslonjeni na "islamske teme" i folklornu tradiciju, dok su izostavljeni (H. Humo) ili kritički negativno opservirani (Sait Orahovac)¹¹ oni pisci koji proklamiraju avangardne i socijalne književne tendencije. Dosta liberalnije stavove zastupaju Rasim Filipović u tekstu „Muslimani u našoj poratnoj književnosti“ (*Islamski svijet*, 1935, br. 133) te Jalski B. D. (pseud. Ismeta Žunića) u tekstu „Naši književni juniori“ (*Islamski glas* 1936, br. 25), pri čemu Filipović ističe da "naši muslimanski pisci" zauzimaju "vidno mjesto" u jugoslovenskoj književnosti, ali samo njih nekoliko može parirati poznatijim "jugoslovenskim književnicima". Za razliku od Šahinovića, on smatra da ovi pisci „nemaju zajedničku opredijeljenost koja bi ih uputila u savremena duhova nastojanja“, čemu svjedoči i „mlađa generacija koja je skoro nezapažena“. Kretanja u jugoslavenskoj književnosti mogli bi, prema njemu, pratiti pisci poput Hasana Kikića, Ahmeda Muradbegovića, Hamze Hume, Hamida Dizdara, Alije Nametka, Saliha Alića, Saita Orahovca jer generacijski i poetički "ne zaostaju za svime što je objavljeno u Beogradu i Zagrebu". S druge strane, ovakvu ocjenu muslimanskih pisaca Ismet Žunić smatra samo "hipotezom" te se nada da će muslimanski pisci „uskoro stati na ravan ostalim Jugoslovenima“. Za razliku od Filipovića, kod Žunića kanon muslimanskih pisaca pretežno čine tadašnji književni saputnici (Šukrija Pandžo, Nijaz Resulović, Džemila Zekić, Mesud Kulenović, Hašim Serdarević, Zlata Salčić) čiji su dometi bili lokalnog karaktera.

Nekritičko afirmiranje književnih saputnika u prilogu *Islamskog svijeta* izazvalo je reakciju Rize Ramića. U tekstu „Malo razgovora o muslimanskim književnicima“, objavljenom u *Jugoslovenskom listu* 1935. godine (br. 95), oštro je napao površnost i „izdvajanje nekih književnika koji nemaju neku vrijednost“ jer se time čini šteta „istinskim književnicima muslimanske vjere“. Njegov je stav da književni kanon ne mogu činiti autori koji su napisali svega "desetak pjesama". Proglašavanje "svakog korektnog pisanja" književnom vrijednošću predstavlja, prema Ramiću, fingiranje književne aksiologije jer značajan broj autora navedenih u prilogu *Islamskog svijeta* književnost nisu shvatali kao svoj poziv već kao razonodu. Ramić ih smatra "diletantima" i tradicionalistima koji pomoću književnosti "prosvjećuju ili iznose svoje boli", bez ikakve predispozicije ili želje za umjetničkim izražavanjem. Dostojni afirmacije su pisci koji slijede moderne, evropske književne trendove, ali su i oni, prema Ramiću, malobrojni i "čisto artistički nastrojani". Ni književni artizam nije u skladu sa njegovim estetskim ili, prije, ideološkim aršinima jer bježi od "stvarnog

¹¹ Na ove kritike odgovorio je Sait Orahovac u tekstu „Ibis 'Islamskog svijeta' i muslimanski književnici" u listu *Večernja pošta* (1933, br. 3503).

dokumenta o životu“, u čemu prepoznamo marksističku tezu o književnosti kao “odrazu“ stvarnosti. Kritika je u tom smislu konkretizirana primjedbom o “farbanju i fingiranju“ koje služi kako ne bi “izbila zaostalost i sve gorke istine o tzv. muslimanskoj inteligenciji“. Salonska književnost koja dominira u centru (Sarajevu) daleko je, prema Ramiću, od stvarnosti i života muslimanskog čovjeka. Valja ovdje spomenuti i njegovo pojmovno određenje muslimanskih pisaca kao “književnika muslimanske vjere“, bez upotrebe nekog šireg, nadređenog pojma (jugoslovenski, bosanski...).

U *Gajretu* (1933, br. 3-4) je objavljen zanimljiv polemički članak Sulejmana Gradašćevića „Muslimani u jugoslovenskoj književnosti“ u kojem se problematiziraju stavovi Stefana Hakmana iz teksta „Pripovedačko gledanje Hamze Hume“ (*Misao*, 1933, sv. 7-8) koji odražava stajališta rigidnog orijentalizma. Autor ne skriva odijum prema svemu što je orijentalno-islamska kultura zabaštinila na prostoru Balkana, a posebno se fokusira na muslimanske pisce koji su to nasljeđe afirmirali u svojim djelima. Tekst započinje konstatacijom da u Jugoslaviji postoji književnost (“ako se može nazvati tim imenom“) koja je “rođena u krilu religije strane evropskoj civilizaciji“ i koja se nalazi na “periferiji tog organizma“. Ističe da je ova književnost, kao “strani organizam“, nekada „kljerala pod sumnjom prevedenih pozajmica“ koje su i danas, kao “sumnjivi otpaci stranog“, prisutni i negativno utječu na razvoj savremene književnosti “zamagljujući“ njen “vitalizam“. Zazor od orijentalno-islamske kulture i njenog književnog nasljeđa izbija iz Hakmanovog orijentalističkog vokabulara (“haremska egzotika“, “hedonističke opsene“, “pijanstvo“, “veštačko cveće“), pri čemu taj “isti duh“ ne prepoznaje samo u književnosti osmanskog perioda već i u književnosti 19. stoljeća na “našem jeziku“. Smatra da ova književnost nema ništa svoje već reciklira teme i ideje iz srpske i hrvatske književnosti, a ako i ima nešto, to su teme o “papirnatom herojstvu begova ili paša“, “ljubavni jadi junaka“ ili “o bogumilstvu“ koje je “teško podvesti pod njihovu stvarnost“. Tako za Bašagića kaže da je loš pjesnik jer je preradio “opskurna turska djela“, dok se ni moderni pisci (Humo, Muradbegović) nisu uspjeli osloboditi “ove fatamorgane“ ili “zaslepljenosti smrću bosanskih gospara“: to je svijet “ljubavnih prenemaganja“, “tambura“, “behara“ i “averzije prema savremenom životu“. Prema njemu, književni svijet muslimanskih pisaca potpuno je u koliziji sa stvarnošću te smatra da su ga vjerodostojnije prikazali “drugi pisci“ poput Jevtića, Andrića, Samokovlije, Kušana. Za razliku od muslimanskih pisaca koji nisu “istraživali životne istine“ bježeći u hedonizam i apatiju, navedeni pisci prikazivali su ga “bolje“ potencirajući njegovu “tamniju stranu“.

Ne prihvatajući ovakvu sliku muslimanske književnosti, Sulejman Gradašćević ukazuje da su muslimani "dio jugoslovenske književnosti", a ne neki suspekt-ni element na "granici organizma", da bi potom naglasio kako jugoslovenska književnost, čiji su dio i muslimani, sustiže "Evropu i evropske vrijednosti". Sagledavajući muslimanske pisce u širem kontekstu jugoslovenskih i evropskih književnosti, Gradašćević ih nastoji izmjestiti iz uskog, lokalnog okvira folklorne, prosvjetiteljske i romantičarske tradicije i tako osporiti Hakmanov maliciozni redukcionizam. Za razliku od prethodnih generacija koje su „ostale vezane za Bosnu, Beograd i Zagreb“ i radile na kulturno-prosvjetnom planu, poslijeratne generacije „izišle su u inostranstvo“ i otvorile se, iako i tad nedovoljno, velikim evropskim književnosti, o čemu, naprimjer, svjedoče angažmani Hamze Hume, Ahmeda Muradbegovića i Hamida Dizdara u Češkoj. Prema Gradašćeviću, nova generacija se otrgnula od svoje sredine i nudi književne teme koje nemaju uvijek direktne veze s muslimanskom sredinom. U tom smislu posebno ističe njihov angažman na kritičkom prikazivanju "socijalnog stanja" svih društvenih slojeva nasuprot predratnoj generaciji koja je „idealizirala jedan propali društveni sistem, žalila za feudalizmom, begovima i kmetovima“. Suprotno Hakmanovim stavovima da muslimanski pisci "nisu sposobni da izraze svoj život", Gradašćević navodi brojne kritičare koji su pozitivno vrednovali "muslimansku literaturu" (J. Horvat, M. Pešić, A. Šmaus) te ističe žanr pripovijetke u kojem su „naši pisci dali najviše“ i "izrazili svoj život". Uz pripovijetku, izdvaja roman *Grozdanin kikut* H. Hume kao najbolji roman 1926. godine u jugoslavenskoj književnosti, ali ne umanjuje ni vrijednost romana drugih autora (Muradbegović, Bjelevac) u kojima dominira "socijalna i psihološka pozadina". Na kraju priloga ukazuje na to da ondašnja književna produkcija nije dostatna, a uzroke za to pronalazi u "zaostalosti" muslimanske sredine, "socijalnoj prekretnici" te "neobrazovanosti". Poput Elija Fincija, Gradašćević prepoznaje vrijednosti muslimanskih pisaca i unutrašnji književni kontinuitet, a njihovo stvaralaštvo postavlja u kontekstu širih društvenih i književnih kretanja bez nametanja predodređujućih i redukcionističkih zaključaka.

U istom kontekstu mogu se razumijevati stavovi Džemila Krvavca iskazani u prilogu „Naša poratna književnost i nekolike njezine fizionomije“ objavljenom u *Islamskom glasu* (1936, br. 22). Polazeći od marksističkog stajališta, on književnost ne vidi kao "testamentarno" prenošenje društvene apatije i rezignacije zagovarajući prevladavanje tog "začaranog kruga" i iskorak ka novom i drukčijem u odnosu na prijeratne pisce koji su sve prikrivali "lijepim" ili "egzotičnim". Poput Gradašćevića, Krvavac se zalaže za novu, progresivnu orijentaciju „naše književnosti i nas preko te

iste književnosti, za obrazovanje našeg novog literarnog naraštaja“. Nova orijentacija, prema njemu, mora polaziti od “postojećeg“ kao “reakcija na postojeće“ prilike kod svih “klasa“ kako bi se prevladali tradicionalizam, „skučenost da se zadovolji čistinska publika ogrezla u dertu“ te naslijeđeni “kalupi“ koji su muslimansku književnost “vrtili u krug“. Zbog toga na kraju teksta, a u duhu ondašnje lijeve misli, agitira “da je potrebno prebaciti našu literarnu skretnicu, emancipovati pojedince da ne budu trgovački agenti egzotične naše dekadence, i dati stvarnost ma kakva ona bila; jer je to opet radi te iste stvarnosti. Ne učinimo li ostaćemo i dalje neki hotentoti u očima kulturnog svijeta. Svi će o nama nositi jedno pseudomišljenje i biti radoznali da zavire u taj muslimanski harem, zvjerinjak ili cirkus ‘Gleiche’“.

U periodu od 1936. do 1941. godine manje je značajnih i cjelovitih priloga o statusnim pitanjima “muslimanske književnosti“. U nastavku osvrnut ćemo se na tekstove Jovana Kršića, Muhameda Hadžijahića i Rize Ramića.

Kršić je bio najutjecajniji književni kritičar u Bosni u međuratnom periodu. Pisao je i tekstove o književnosti “bosanskih muslimana“ koji obuhvataju dijapazon od epske i lirske usmene tradicije, preko književnosti austrougarskog perioda, pa do savremenog stvaralaštva. O epskoj narodnoj književnosti pisao je u prilogu „Junačke pjesme bosanskih muslimana“ objavljenom u *Politici* (15. januar 1934) gdje ističe značaj i samosvojnost bosanskih muslimana u Osmanskom Carstvu. Iako su od Turaka primili kulturu i vjeru, muslimani su se društveno odvojili i od njih i od “svoje hrišćanske braće“. Kršić je, s jedne strane, nastojao skinuti uteg “turskog grijeha“ bosanskim muslimanima koji je i u međuratnom periodu snažno istican, dok je, s druge, potencirao njihovu “rasnu” vezu s bosanskim narodima drugih religija. Kada je riječ o epskoj književnoj tradiciji, smatra da su za njen nastanak najzaslužniji bosanski feudanci (begovi i age) premda ona predstavlja „vernu sliku doba, istorije i psihologije bosansko-hercegovačkih muslimana“. Drugi važan kriterij je “sredina“ iz koje Kršić izvodi psihološke i sociološke karakteristike bosanskih muslimana. Epske pjesme bosanskih muslimana pojmovno određuje kao “krajiske“, a među najznačajnije “krajiske junake“ ubraja Mustaj-bega Ličkog, Muju i Halila Hrnjicu, Tale Ličanina, Osmana Tankovića i Đerzelez Aliju. Najznačajniji junak ili “direk od Krajine“ je Mustaj-beg Lički čija je kula bila “štab“, a potom dolazi Halil Hrnjica koji je, prema Kršiću, sličan Senjanin Tadiji jer je “licem kao djevojka“. Kada pravi razliku između “starijeg proslavljenog junaka“ Đerzeleza Alije i Halila Hrnjice kazat će da je vila Đerzelezu dala “ogromnu snagu, ali bez junačke lepote“. Epski junak, prema Kršiću, da bi bio cjelovit mora biti “dvopolan“ (Čolović 1997: 51), tj. da ga istovremeno krasi “muška“ hrabrost i “ženska“ ljepota. Najoriginalniji epski junak

“muslimanskog ciklusa ‘naših’ narodnih pjesama“ jeste Tale Ličanin kojeg “hrišćani pevači zovu Budalina Tale, dok se to izbegava u muslimanskim pesmama“. Korištenjem pojma “muslimanski ciklus“ Kršić ukazuje na posebnost ove epske tradicije u “književnoj Bosni“ i jugoslavenskoj književnosti općenito te poseže za kompariranjem određenih epskih slika muslimanske i hrišćanske epike što će ga dovesti do zaključka da su muslimanski epski junaci “bili odgovor“ na uskočku i hajdučku epiku. Epske pjesme bosanskih muslimana, prema Kršiću, imaju “mnoštvo formalnih nedostataka“ kao što su “anahronizmi i topografske pogreške“, kompozicijska razbijenost te “brz prelazak s predmeta na predmet kako bi pjesma bila što duža“.

Pored epskih pjesma, pisao je i o “bosanskim sevdalinkama“ koje, prema Kršiću, zauzimaju “prvo mjesto u narodnoj ženskoj poeziji“. Isticao je da se njihova ljepota ogleda u “temi“ i “jezičkom izrazu“. Nastanak sevdalinke isključivo je vezao za “bosansku kasabu“, a posebno za Sarajevo, kao sukus šireg bosanskog i užeg muslimanskog identiteta, čije su sevdalinke “najlepši prilog grada našoj književnosti“. “Istočnjačka kultura i društvene forme“ obilježile su, prema Kršiću, etiku sevdalinke koja se ogleda prije svega u „propisanoj distanci između muškarca i žene“. Navodi da je za valjano razumijevanje lirskih i epskih narodnih pjesmama “bosansko-hercegovačkih muslimana“ potrebno prepoznati njihovu vezu s bosanskim feudalizmom (begovima i agama), sredinom (Bosna, bosanska kasaba, Sarajevo, Krajina), religijskim i kulturnim identitetom (istočnjačko naslijeđe), a potom i sa doživljajem Drugog (kršćani, Turkuše). Prema Kršiću, nemoguće je promišljati o integralnoj bosanskohercegovačkoj i jugoslavenskoj narodnoj književnoj tradiciji bez “muslimanskog ciklusa“ koji ima svoj prepoznatljiv identitet i “neupitnu vrednost“.

Neke ideje o narodnoj književnosti iz prethodnog teksta prepoznamo i u znamenitom Kršićevom radu „Udeo muslimana u našoj književnosti“ objavljenom u *Gajretu* (kalendar) 1939. godine. K tome, važno mjesto u tekstu zauzima književnost “muslimanskih pisaca“ na “svom jeziku“ i pismu arebici, od kojih izdvaja Abdulvehaba Ilhamiju i Muhameda Hevajja. Ilhamijinu sudbinu Kršić tumači u kontekstu diferencijacije bosanskih muslimana od Turkuša početkom 19. stoljeća kada dolazi do jasnije distinkcije između religije i narodnosti, što je otvorilo prostor za kritiku osmanske vlasti. I Kršić je, poput ondašnjih kritičara, primjenio ideološke obrasce vezano za ujedinjene muslimana i hrišćana u jedinstveni jugoslavenski nacionalni identitet na “rasnoj” osnovi a povodom poznatih stihova Hevajjine pjesme “Poziv na viru“ (*Otac jedan, jedna mati/ Prvo bi nam valja znati/ Jer ćemo se paski klati...*).

Inikativno, u austrougarskom periodu Kršić posebno naglašava pozitivan odnos muslimana i pravoslavaca te ukazuje na želju austrougarske vlasti da stvara novu književnost "uz učešće muslimana". Ta književnost nije bila zasnovana na kolektivnom već teritorijalnom modelu i imala je "anacionalno 'bosansko' obilježje". Na jednoj strani, s rezervom predstavlja list "Bošnjak" i afirmaciju "bošnjakluka" kao suprotnost srpskom i hrvatskom nacionalnom identitetu, dok, na drugoj, ističe prohrvatski orijentirane pisce poput Edhema Mulabdića ("hrvatski nacionalista među muslimanima"), a kasnije i Alije Nametka ("i vjerom s Antom Starčevićem da će begovi održati i ozdraviti ako se zdrava krv izmiješa s njom"), kao i časopise, poput *Behara*, koji su imali sličnu ideološku platformu. Nameće se pitanje zašto Kršić spominje samo pisce prohrvatske orijentacije, a ne i prosrpske, odnosno da li sve pisce koji su slijedili integralističke tendencije istovremeno smatra i srpskim nacionalnim piscima?

Prema Kršiću, poslijeratna generacija pisaca, predvođena Humom i Muradbegovićem, uz teme egzotike i sevdaha, tematizira ozbiljne društvene probleme podižući "nivo muslimanske književnosti" u odnosu na predratnu generaciju. Uspon "savremenih muslimanskih pisaca" vidljiv je, prema njemu, kod sljedbenika lijeve, socijalne orijentacije jer tematiziraju "problematiku bosanskog seoskog proletarijata", "klasnu svijest" i "revolucionarni duh". Stoga ih Kršić ocjenjuje kao generaciju koja je na nivou "savremene srpskohrvatske književnosti". Uz proleterku orijentaciju, pisci ove generacije nisu se "otuđili od sredine" i "Bosne", ali su premostili "egzotiku i folklor". S druge strane, kada terminološki određuje književnu praksu muslimana, on se koristi pojmovima "muslimanski pisci" i "muslimanska književnost" kojima ne pridaje nacionalno značenje, premda neke muslimanske pisce u svom ogledu povezuje s hrvatskim nacionalnim identitetom. Kod Kršića je kategorija "muslimanska književnost" – u taksonomijskom nizu – podređena pojmu bosanskohercegovačka književnost kojem je dalje nadređen pojam "srpskohrvatska književnost" (ili hrvatska književnost). Prema Kršiću, "muslimanska književnost" i "muslimanski ciklus" neodvojivi su od bosanskohercegovačkog književnog identiteta, ali njihova pojedinačna i zajednička vrijednost može biti valorizirana samo u kontekstu "srpskohrvatske književnosti". Na ovu činjenicu upozorio je i Sanjin Kodrić (2018: 117):

„Štaviše, Kršić sasvim jasno izvodi književnopovijesni slijed muslimanskog književnog stvaralaštva, s nizom njegovih vlastitih specifičnosti i uopće razlika u odnosu na druge južnoslavenske književne prakse, uključujući i ostatak književnog rada u Bosni i Hercegovini, naravno sve to i uz također jasnu svijest o vezama i odnosima "muslimanske" književnosti i šireg bosanskohercegovačkog i južnoslavenskog književnog stvaralaštva“

S druge stane, prohrvatska orijentacija Muhameda Hadžijahića između dva svjetska rata je podrazumijevala da, primjerice, alhamijado književnost nacionalno nominira kao hrvatsku. Studija *Hrvatska muslimanska književnost prije 1878. godine* iz 1938. sigurno je najznačajniji i najcjelovitiji opis alhamijado književnosti dotada, pri čemu je u naslovu izostavljena odrednica alhamijado ili arebička, kako bi se književno stvaranje na "hrvatskom jeziku bosanskohercegovačkih muslimana" i katolika u Bosni učinilo jedinstvenim. Međutim, Hadžijahić je itekako bio svjestan njenih osobenosti u odnosu na kršćansku književnost u Bosni u užem, ali i hrvatsku književnost u širem smislu, zbog čega ju je i odredio kao "corpus separatum" unutar tad nadređenog nominalnog pojma hrvatska književnost. Na drugoj strani, insistirao je na njenoj regionalno-konfesionalnoj specifičnosti, odnosno bosanskohercegovačkom karakteru i muslimanskoj konfesionalnoj dimenziji, a potom i na drugim regionalnim i kolektivnim obilježjima: kultura, tradicija, historija, dijalekat itd. Ističe da je od velike važnosti za razumijevanje alhamijado književnosti proučavanje derviša i derviških redova, isto kao što je za razumijevanje kršćanske književnosti u osmanskoj Bosni važno proučavati franjevački red. Religijska i kulturna razlika bila je velika prepreka uspostavljanju "hrvatskog nacionalnog identiteta u Bosni", samim time i u nacionaliziranju bosanskohercegovačkih muslimana, zbog čega se u „naučnim“ raspravama o (hrvatskoj ili srpskoj) pripadnosti bosanskohercegovačkih muslimana tada, kao argument, koristila rasnobiološka teorija i jezik, kako bi se dokazalo jedinstvo i kontinuitet nacionalne pripadnosti – a to je bilo prisutno i kod Hadžijahića, po svoj prilici pod utjecajem Čire Truhelke i Ive Pilara. Međutim, svođenje ove književnosti samo na religijsku dimenziju reducira njenu poetičku i tematsko-motivsku složenost. Koristeći se pozitivističkom metodologijom i književnohistorijskim načelima jedinstva i kontinuiteta, Hadžijahić donosi sistematičan povijesni pregled temeljnih bio-bibliografskih informacija o autorima i djelima (Kaimija, Razi, Karahodža, Grbić itd.) bez ikakvih dubljih književnokritičkih i aksioloških aspiracija. U ovoj studiji je primijenio je isključivo teritorijalni i jezički kriterij pri sistematiziranju alhamijado literature, a oslanjajući se na stavove Krealitza ostao je rezerviran prema pjesniku Mehmedu Erdeljcu i njegovoj pjesmi „Hrvat turkisi“, smatrajući da „po jeziku ove pjesme ..., nije spjev jednog Bosanca i Hercegovca“. U kasnijim istraživanjima on je promijenio neke svoje zaključke iz ove studije.

Godine 1937. objavljen je u zagrebačkom časopisu *Putokaz* (br. 2) tekst Rize Ramića „Tri generacije književnika muslimana“ u kojem je književno stvaranje muslimana rekonstruirano u marksističkom književnokritičkom ključu. Osim pisaca socijalne književnosti, Ramić gotovo sve ostale pisce podvrgava oštroj kritici

smatrajući ih recidivistima feudalne svijesti. Razumijevajući književne procese isključivo kroz marksistički okular Ramić iznosi tvrdnju da se "muslimanski dio našeg stanovništva" nije uspio emancipirati zbog uskraćenosti "muslimanske mase" da postane subjekt kulturnog, prosvjetnog i političkog života. Prema Ramiću, tek s dolaskom treće generacije muslimanskih pisaca (Hasan Kikić, Safet Krupić, Zija Dizdarević) mase su uspjele progovoriti kroz književnost i postati vidljive u društvenom i književnom polju. Kritizirao je "feudalnu svijest" muslimanske inteligencije, kao i njenu odvojenost od narodnih masa koje su povijesno ostale zatomljene i neartikulirane. Za pisce austrougarskog perioda (Bašagić, Mulabdić, Hadžić) kaže da su pisali "žalopoljke" o propadanju begovskih porodica ili o potrebi njihova spašavanja kroz modernizaciju, dok je seljačko i radničko stanovništvo „odbačeno od svakog u zapećak, prepušteno utjecaju dozlaboga zatucanom, zaostalom kleru“. Opterećene utezima feudalizma, dvije generacije pisaca nemaju "specifične muslimanske tematske i idejne osobine i oznake" već su stvarale pod "utjecajem onovremene hrvatske literature" i ostalih "naših srpsko-hrvatskih književnika". Kao unutrašnju konstantu muslimanske književnosti ističe feudalno naslijeđe ("pet tamnih vjekova") i egzotiku, pa dok "muslimanske mase žive patnički" književnici druge generacije pišu o "ljubavnim jadima begovica" (Bjelevac), o "haremskim pjesmama i pričama" (Muradbegović), o "ljubavnicima i bekrijama" (Humo), prikazujući "naš muslimanski život" kao "istočnjačku egzotiku", a ne kao "mučeništvo istinskog života". U duhu marksističkog razumijevanja povijesti, Ramić oštro kritizira elemente tradicionalizma, feudalizma i patrijarhata te kao suprotnost, odnosno društvenu avangardu i potencijalne nosioce progresivne svijesti, afirmira seljaštvo, radnike i masu. S tim u vezi, osvrćući se na vrednovanje međuratne muslimanske književnosti u književnokritičkim tekstovima, Enes Duraković će konstatirati da je za sve njih karakterističan

"kritički odnos prema tradicionalnom folklorno-orijentalnom naslijeđu na kojem je počivao prosvjetiteljsko-preporodni model bošnjačke književnosti, s tim što je dvadesetih godina 20. stoljeća ta kritika izraz kulturnog i poetičkog preslojavanja u svijet evropskog moderniteta, a tridesetih godina izraz žestoke, a ponegdje i oštre kritike s pozicije socijalne literature." (Duraković 2012: 129)

Nova (marksistička) paradigma bi u književnom polju, prema Ramiću, oslobodila "muslimanske književnike" tereta "vjekovne tmine" (feudalizam, patrijarhat, istočno naslijeđe) koja se, kao usud i balast, zadržala do međuratnog vremena, ali bi ih, isto tako, ravnopravno uzdigla i "priznala" u širim "srpsko-hrvatskim" kulturnim

obzorima. Stoga će konstatirati da "nazivi 'književnik musliman' i muslimanski književnik' ne odgovaraju više položaju i značenju koje savremeni stvaraoci potekli iz muslimanske sredine imaju u savremenoj srpsko-hrvatskoj književnosti i društvu, ma koliko ih muslimanska javnost u tom smislu svojatala, a u Beogradu i Zagrebu prijatno bila primana ta nazovi egzotika muslimanska. Prema tome, javlja se očita potreba da se ti pisci muslimanskih imena tretiraju kao srpsko-hrvatski pisci čime će im se još stvaranje priznati u našem kulturnom životu. Muslimanima ta činjenica ide samo u prilog, jer se time sankcioniše stvarno stanje: muslimani daju obol našoj umjetnosti". Ramić je zapravo mišljenja da će svaki oblik redukcionizma i zatvaranja "muslimanske književnosti" imati poguban utjecaj na nju samu, dok će joj otvaranje u šire obzore – u ovom slučaju srpsko-hrvatske – priskrbiti status i priznanje vrijednosti.

III

U presjeku književnokritičkih priloga objavljenih u međuratnoj periodici razvidno je da kritičari koriste različite pojmovne odrednice za "muslimansku književnost" pod kojima opet podrazumijevaju različita, a često i protivrječna značenja. Bez obzira na to da li su kritičari pripadali građanskoj, lijevoj ili nacionalnoj orijentaciji, sadržaj navedenih pojmova ostao je konstanta, s tim da je njihovo tumačenje zavisilo od nadređenog pojma. Različite interpretacije i (de)kontekstualizacije termina "muslimanska književnost" ili "književnost naših muslimana" pokazuju da je riječ o tzv. terminu indikatoru čija su značenja – za razliku od stabilnih pojmova – ovisna o gledištu onoga koji ih koristi (Petrović 1963). Pojmovna nestabilnost dodatno bi se usložnjavala kada se, uz vjerski identitet, pojmu "muslimanska književnost" prinosio kulturni, politički kontekst. Tada bi se sadržaj i opseg pojma dodatno proširivali ostavljajući prostor za opet dodatno širenje neodređenosti i nestabilnosti. Izabrani prilozi za ovu studiju pokazuju jednu važnu činjenicu: književnokritičko ili ideološko gledište kritičara imalo je presudan značaj za interpretaciju pojma "muslimanska književnost" u međuratnom periodu. Kritičari su iz sadržaja ovog pojma, u različitim kontekstima, selektirali i isticali one elemente kojima su opravdavali svoje kritičko gledište ili integraciju ovog pojma u neki nadređeni pojam (hrvatstvo, srpstvo, jugoslavenstvo, rasa, jezik, pučka kultura, elitizam, artizam, buntovništvo, egzotika).

Ni u kasnijim periodima nije do kraja razriješeno i učvršćeno značenje ovog pojma indikatora, čemu svjedoči i velika polemika između Muhsina Rizvića i Staniše Tutnjevića 80-ih godina prošlog stoljeća. Rizvić je u trotomnoj knjizi *Književni život*

Bosne i Hercegovine između dva rata I-III (1980) zastupao teze da se već u međuratnoj književnosti „izdvaja pojam muslimanska književnost iz integralistički shvaćenog književnog stvaranja“ (1980/2: 77) te da se određuje i definira “od strane kritičara sa muslimanske književne ljevice“ (1980/3: 532). Svoju tezu o posebnosti i kontinuitetu “muslimanske književnosti“ dokazivao je na sadržaju pojma. S druge strane, pojmovni opseg “muslimanske književnosti“ on nije vezao za teritorijalni već etno-kulturalni okvir tako da je pojam muslimanska književnost obuhvatao sve pisce tog identiteta iz cijele Jugoslavije. Ove teze bile su sporne za Stanišu Tutnjevića koji je napisao knjigu *Književne krivice i osvete* (1989) gdje najprije nastoji osporiti Rizvićevu tezu o uobličenoj svijesti o muslimanskoj književnosti u međuratnom periodu smatrajući da se time želi “pomjeriti završna faza konstituiranja muslimanske književnosti i time osnažiti njena autonomnost i autohtonost u odnosu na druge nacionalne književnosti na srpskohrvatskom jeziku...” (Tutnjević 1989: 299), a potom i tezu da je tome posebno kumovala književna ljevica. Tutnjević polazi od nominacije pojma, a ne od sadržaja i opsega na razini dijahronije i sinhronije, pa mu Rizvićevo gledište izgleda ideološki obojeno jer želi „pomjeriti završnu fazu konstituiranja“ muslimanske književnosti koja je, prema njemu, politički i književnohistorijski završena tek 70-ih godina 20. stoljeća. Tezu o učešću književne ljevice u tom procesu, Tutnjević smatra Rizvićevom manipulacijom kako bi u povoljnom historijskom trenutku, kada dolazi do priznanja Muslimana kao nacije, pokazao da je književna ljevica, kao preteča SKJ, afirmirala sve narode, pa i Muslimane.

Godine 1990. u organizaciji izdavačke kuće “Svjetlost“, *Književnih novina* (1. maj 1990, str. 6-7) i *Trećeg programa Radio-Sarajeva* (br. 66-67, str. 598-625) organiziran je razgovor o Tutnjevićevoj knjizi u kojem su učešće uzeli Ljubica Tomić-Kovač, Radovan Vučković, Nikola Koljević, Dragomir Gajević i Enver Kazaz. Uz isticanje navodne nacionalističke pozadine Rizvićevih “namjera“ te osporavanja njegove (pozitivističke) metodologije i teza o “tamnom vilajetu“, „muslimanskoj krivici“ za “retardaciju Bosne“, Ivi Andriću (Tomić-Kovač, Koljević, Gajević), neki učesnici su, između ostalog, nastojali ukazati na to da je Rizvić “aplicirao neke od dilema i predstava iz našeg vremena na ono vreme devedesetih i tridesetih godina“ (Vučković, 1990: 603) te da je „pseudonaučno“(?) i pozitivistički “promatrao književne fenomene iz unaprijed postavljenog dnevnog i političkog naloga“ (Kazaz 1990: 618). Dok Vučković smatra problematičnim Rizvićevo književnohistorijsko gledište opterećeno projekcijama i učitavanjima savremenog književnog trenutka u prošlost, Enver Kazaz kritizira vladajući režim zbog dopuštanja i poticanja ovakvih knjiga koje odgovaraju dnevno-političkim prilikama, ukazujući na simbiozu politike i Rizvićevih teza. Prema

autorima, ta simbioza imala je za cilj da se Rizvićeve interpretacije književnog života između dva rata u Bosni i Hercegovini, a naročito muslimanske književnosti, stave na raspolaganje politici koja bi ih iskoristila za prikazivanje kontinuiteta ideoloških i političkih opredjeljenja vladajućeg komunističkog režima prema Muslimanima.

Mnoga ova pitanja i dalje ostaju otvorena u znanstvenim književnohistorijskim raspravama zbog toga što se i danas, kao i nekada u prošlosti, pojam indikator usklađuje spram gledišta autora, s tim da se danas pojmom bošnjačka književnost, kao stabilnim pojmom – ako o stabilnosti pojmova u postmoderni uopće možemo govoriti – dosta naučnih dilema i konfuzija u ovom smislu ipak razriješilo.

LITERATURA

1. Andrić, Ivo (1997), *Razvoj duhovnog života u Bosni pod utjecajem turske vladavine*, Prosveta, Beograd
2. Berruto, Geatano (1994), *Semantika*, Antibarbarus, Zagreb
3. Ćerić, Salem (1971), *O jugoslavenstvu i bosanstvu*, Oslobođenje, Sarajevo
4. Ćorović, Vladimir (1913) "Muslimani u novijoj srpskoj književnosti", *Pregled*, 9/12, 442-450.
5. Čolović, Ivan (1997), *Politika simbola*, Radio B92, Beograd
6. Duraković, Enes (2012), *Obzori bošnjačke književnosti*, Dobra knjiga, Sarajevo.
7. Filipović, Nedim (2011), *Tesawwuf: islamski misticizam i druge studije*, Dobra knjiga, Sarajevo
8. Hadžijahić, Muhamed (1974), *Od tradicije do identiteta*, Svjetlost, Sarajevo.
9. Isaković, Alija (1990), *O nacionaliziranju Muslimana*, Globus, Zagreb.
10. Jahić, Adnan (2014), *Vrijeme izazova: Bošnjaci u prvoj polovini XX stoljeća*, Bošnjački institut – Fondacija Adila Zulfikarpašića, Sarajevo
11. Kazaz, Enver (1990), "Književna historija i ideologija", *Radio Sarajevo – Treći program*, br. 66-67, 617-624.
12. Kikić, Hasan (1987), *Sabrana djela I*, Univerzal, Tuzla
13. Kodrić, Sanjin (2018), *Bošnjačka i bosanskohercegovačka književnost*, Dobra knjiga, Sarajevo
14. Muftić, Edhem (2002), *Bošnjačka ljevica (socijalna i nacionalna misao 1918 – 1945)*, DES, Sarajevo
15. Petrović, Svetozar (1963), *Kritika i djelo*, Zora, Zagreb
16. *Progresivna misao u BiH 1918-1941: Književnokritički i estetički radovi* (priř.

- Vojislav Maksimović, Franc Cengle, Arif Tanović, Svjetlost, Sarajevo, 1983.
17. Putivatra, Atif (1972), *Nacionalni i politički razvitak Muslimana*, Svjetlost, Sarajevo
 18. Redžić, Enver (1982), "Opšti pogled na stavove jugoslovenskog radničkog pokreta prema nacionalnom pitanju u Bosni i Hercegovini 1918-1941.", *Pregled: časopis za društvena pitanja*, LXXI/1, 33-50.
 19. Rizvić, Muhsin (1980), *Književni život Bosne i Hercegovine između dva rata I-III*, Svjetlost, Sarajevo
 20. Spahić, Vedad (2016), *Književnost i identitet: Književnost kao prostor izazova u reprezentaciji/konstrukciji bošnjačkog kulturnog identiteta*, Lijepa riječ – Bosanska riječ – BZK Preporod, Tuzla
 21. Tutnjević, Staniša (1989), *Književne krivice i osvete*, Svjetlost, Sarajevo
 22. Vahtel, Endru Baruh (2001), *Stvaranje i razaranje nacije*, Stubovi kulture, Beograd
 23. Vučković, Radovan (1991), *Razvoj novije književnosti*, Institut za književnost – Svjetlost, Sarajevo
 24. Vučković, Radovan (1990), "Razgovor o knjizi Staniše Tutnjevića "Književne krivice i osvete"", *Radio Sarajevo – Treći program*, br. 66-67, str. 602-606
 25. Žužul, Ivana (2019), *Izmišljanje književnosti: učinci fikcije u povijestima hrvatske književnosti*, Meandarmedia, Zagreb

AGAINST EXOTICISM AND FOLKLORE: THE DESIGNATION "MUSLIMS IN OUR LITERATURE" IN LITERARY CRITICISM BETWEEN THE TWO WORLD WARS

Summary:

Three different concepts of Muslim identity were formed in interwar Yugoslavia. The integration model (Bjelevac) views Muslims as "non-national" and therefore suitable for fitting into a supranational Yugoslavism based on a class or ideological platform. The synthetic model (Mitrinović) bases Yugoslav identity on the cultural-religious synthesis of Orthodoxy, Catholicism and Islam. The national model (Salihagić), on the other hand, insists on the affirmation of Bosniak identity (Bosniak) as a separate national category, emphasizing that the primary goal is the preservation of existential survival within the framework of the Yugoslav community. The process of defining the identity of Muslims in the interwar period took place through different stages and conceptual definitions - from Yugoslavianism, through Serbs and Croats, to Bosniaks - where the term "Muslim" was most often subordinated to superior categories. Different historical and political contexts conditioned constant changes in its interpretation, so Muslims could simultaneously be covered by a regional, national or state-political identity. In literary-historical discourse, this was manifested through a multitude of definitions that, in addition to confirming the instability of the concept, also emphasized its complexity in the state-political framework of the interwar period. In interwar periodicals, the term Muslim literature functioned as an indicator whose meaning depended on the ideological and critical viewpoint of the author, and it was understood to have different, often contradictory meanings. This was followed up in the second half of the 20th century by the discussions of Muhsin Rizvić and Staniša Tutnjević: while Rizvić insisted on the continuity and specificity of Muslim literature in the interwar period, Tutnjević disputed these theses, believing that it was an ideological projection and retroactive reading. The discussions from the 1980s and 1990s showed how unstable and burdened with ideological interpretations the concept remained, although in more recent scholarship the term Bosniak literature has emerged as a relatively stable designation.

Keywords: Bosniak literature; nationalization; literary left; identity; literary criticism; ideology

Adresa autora
Author's address

Nehrudin Rebihić
Univerzitet u Sarajevu
Filozofski fakultet
nehrudinrebihic@hotmail.com